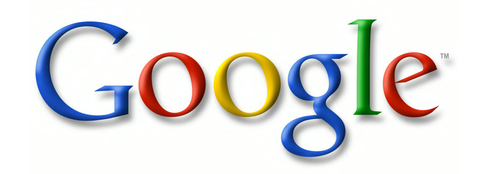
















Die Christliche Ethik

dargestellt

von

Dr. H. Martensen,

Bischof von Seeland.

Allgemeiner Theil.

Deutsche vom Verfasser veranstaltete Ausgabe.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1871.



Die Christliche Ethik

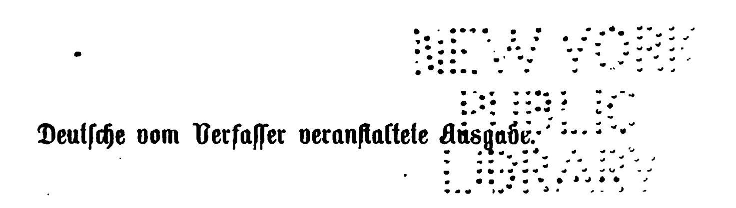
dargestellt

von

Dr. H. Martensen,

Bischof von Seeland.

Allgemeiner Theil.

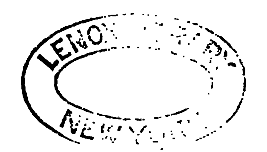


Deutsche vom Verfasser veranstaltete Ausgabe.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1871.



Vorwort.

Zwischen der vorliegenden Schrift und meinem vor dreißig Jahren erschienenen „Grundriß zum Systeme der Moralphilosophie" findet insoweit ein Zusammenhang Statt, als jene Jugendarbeit, welche Alles nur in kurzen, allgemeinen Umrissen gab, hier nicht allein eine weitere Ausführung gefunden hat, sondern auch eine Umgestaltung, als nothwendige Folge der tieferen Versenkung in die eigentlichen Principien und die religiösen Voraussetzungen, in welchen die Wurzeln des Ethischen liegen. Leser meiner „Christlichen Dogmatik" werden hier derselben Grundanschauung, auf welcher diese ruht, wieder begegnen, sie aber von einer anderen, von der Glaubenslehre relativ unabhängigen Seite entwickelt finden.

Ueber das Verhältniß der Ethik zur Dogmatik, über ihre Grenzen, Eintheilung und Methode verbreitet sich ausführlich die Einleitung. Bekanntlich sind diese Fragen bisher auf höchst verschiedene Art beantwortet worden, so daß man auf ethischem Gebiete sich in vielen Hinsichten noch immer fragend und suchend verhält, und überhaupt die Stellung der Ethik als theologischer Wissenschaft eine wesentlich andere ist, als die der Dogmatik. Denn wie viele Verschiedenheiten und selbst Gegensätze man in der Behandlung der christlichen Glaubenslehre auch nachweisen

kann, so findet dennoch über die Bestimmung der Grenzen dies
Wissenschaft und über die Anordnung ihres Stoffes eine we
größere Uebereinstimmung Statt. Der Grund dieser um Viel
günstigeren Stellung, welche die Dogmatik einnimmt, darf nic
bloß darin gesucht werden, daß sie sich auf eine große Traditi
stützen kann, während die Ethik als System allerdings ein
solchen Stütze entbehrt: der Grund muß zugleich in der B
schaffenheit des Inhalts selbst gesucht werden. Denn, was m
von den Schwierigkeiten der dogmatischen Erkenntniß auch sag
möge: so kann dennoch mit nicht minderem Rechte behauptet we
den, daß die uns geoffenbarten göttlichen Dinge bei Weitem ei
facher seien, als die menschlichen Dinge, daß in der Offenbaru
und im Glauben, wenn sie an und für sich betrachtet werde
die Ordnung und der Zusammenhang weit erkennbarer für u
sei, als in der vielverzweigten und verwickelten, labyrinthisch
Mannigfaltigkeit der menschlichen Handlungen, welche die Et
eben betrachten soll in ihrem Verhältnisse zur Offenbarung u
zum Glauben, welche aber nur sehr schwer unter ein allgemei
gültiges Schema zu bringen sind. Zwar ist schon viel Vortre
liches auch für diese Wissenschaft geleistet worden: doch möc
es kaum zuviel gesagt sein, daß bisher Niemand vermocht ha
das Netz, welches diese Unendlichkeit endlicher Verhältnisse zusa
menfassen kann, zu weben und zu schlingen. Bei der Unsicherh
und Uneinigkeit, welche in Betreff der Behandlung der Et
gegenwärtig noch herrscht, wird man sich über die dadurch vera
laßte Behauptung nicht wundern dürfen, daß eine systematis
Behandlung der Ethik eine Unmöglichkeit sei, und daß man s
darauf zu beschränken habe, die ethischen Probleme in einzeln
Monographieen zu behandeln. Und unleugbar bietet die monog
phische Behandlung große Vortheile, deren die systematische e
behren muß. Schon aus der vorchristlichen Zeit geben die pla

nischen Dialoge davon Zeugniß. Und sowohl aus dem christlichen Alterthume, als aus der neueren Zeit besitzen wir ja höchst werthvolle Abhandlungen über einzelne ethische Begriffe und Lebensverhältnisse, welche jedenfalls von einer großen Totalanschauung getragen werden, wenn diese auch ihre völlige Entwickelung hier noch nicht gefunden hat. Aber eben dieser Mangel, in welchem sich die jeder Monographie gesetzte Schranke zu erkennen giebt, ruft immer auf's Neue die Forderung hervor, die ethische Totalanschauung selbst zu entwickeln. Und wir unsern Theils können die Hoffnung nicht aufgeben, daß das unabweisliche Bedürfniß einer zusammenhängenden Darstellung der ethischen Lehren seine Befriedigung endlich doch finden werde. Als Anzeichen und Bürgschaften dafür lassen sich schon manche Erscheinungen der theologischen Literatur anführen, da in der That, was den Begriff der Ethik, wie auch ihre architektonische Anlage betrifft, über gewisse Hauptpunkte mehr und mehr Uebereinstimmung sich zu bilden scheint. Mein Wunsch ist, daß die gegenwärtige Schrift als ein Beitrag zur Lösung jener Aufgabe gelten möge: nämlich eine Ethik zu Stande zu bringen, welche der Dogmatik ebenbürtig zur Seite stehe.

Jedoch, wieviel Gewicht man der im Vorstehenden berührten wissenschaftlichen Formfrage auch beilegen möge: weit wichtiger ist für mich diejenige Anschauung der Welt und des Lebens selbst, welche ich in der hier vorliegenden Form, nach meiner Individualität und meinem Vermögen, zum Ausdrucke zu bringen gesucht habe, und deren Werth für das Leben von dieser oder jener wissenschaftlichen Methode völlig unabhängig ist. Ob und wie bald mir vergönnt sein wird, auch den speciellen Theil dieses Werkes auszuarbeiten, hängt freilich von Umständen ab, die außer meiner Macht liegen. Jedoch bildet schon dieser allgemeine Theil ein in sich abgeschlossenes Ganzes,











Die Christliche Ethik

dargestellt

von

Dr. H. Martensen,
Bischof von Seeland.

Allgemeiner Theil.

Deutsche vom Verfasser veranstaltete Ausgabe.

Gotha.
Verlag von Rud. Besser.
1871.

Gemeinschaft Gültige und Gebräuchliche, als die zur andren N
tur gewordene Gewohnheit vor Augen. Allein der Begriff d
Sittlichen wird nicht durch das Wort: Sitten, erschöpft, welc
zunächst nur auf die sichtbaren Handlungen und die äußere L
bensweise hinweist; dagegen umfaßt jener Begriff auch das I
nere, die Gesinnung, oder was in specifischem Sinne „das M
ralische" heißt. Die Sitten, sowie die sittlichen Begriffe u
Grundsätze, welche sich die Menschen zu einer bestimmten Z
bilden, sind nur abgeleitete Normen (normae normatae), wä
rend das Sittliche selbst eine Idee ist, welche ihren Urspru
nicht aus der Praxis und Erfahrung herleitet, vielmehr selbst
jede Praxis das unbedingt Normirende bleibt. Alles eingeh
dere Nachdenken über das Sittliche führt zur Erkenntniß ei
ewigen, das ganze Menschenleben umfassenden Weisheitsged
kens, welcher durch das freie Streben des Menschen verwirkli
werden will, oder zu der Idee eines unbedingten Endzweck
einer letzten Aufgabe für den menschlichen Willen und
freie Lebensbewegung. Dieser allumfassende Endzweck für
Willen des Menschen ist das Gute. Gut ist, was seiner B
stimmung, seinem Zwecke entspricht. In dieser allgemeinen B
deutung wenden wir das Wort sowohl auf die Erzeugnisse
Natur als die der Kunst an, auf Alles, was so ist, wie es s
soll. Das sittlich Gute aber findet sich nur, wo der Me
den allumfassenden Endzweck der Freiheit verwirklicht.

§. 2.

Die Bedeutung des Guten, als des allumfassenden F
heitszweckes, wird näher und klarer erkannt, wenn wir n
Kant's Vorgange das ganze Dasein als ein „Reich der Zwe
auffassen.

Auch die Natur zeigt uns ein Reich der Zwecke, einen gro
teleologischen, oder zweckvollen Zusammenhang, ein System
Weisheitsgedanken. Während aber die Naturzwecke mit un
bingter Nothwendigkeit sich erfüllen, so werden die Freihe

zwecke, obgleich in sich selbst gesetzmäßig und nothwendig, nicht anders als unter der Bedingung der freien Selbstbestimmung des Menschen verwirklicht, einer Selbstbestimmung, welche aber ihrem wesentlichen und gesetzmäßigen Zwecke auch entgegenarbeiten, oder durch Versäumniß und Untreue ihn verfehlen kann. Denn die Freiheitszwecke sind nicht bloß Ideen, welche, unabhängig vom Menschen, sich als die übersinnlichen Einheiten in der wechselnden Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt offenbaren, und durch welche das Endliche, nach Plato's Ausdrucke, „des Ewigen und Vollkommenen, des in Wahrheit Seienden theilhaftig wird"; sondern sie sind „Ideale". Die Idee wird nämlich zum Ideale, wenn sie sich als ein Vorbild darstellt, und zwar für die Freiheit, welche sie verwirklichen und zu einer individuellen Gestalt ausgestalten soll. Und zwischen der Freiheit und ihren Idealen besteht ein inneres, unsichtbares Band, indem der Mensch nicht allein dem Bewußtsein davon, daß es ihm obliege, dem Ideale nachzustreben, sich gar nicht entziehen kann, sondern in seinem Innersten zugleich einen, wenn auch oft mißverstandenen und falsch gedeuteten Trieb, ein Verlangen nach dem Ideale trägt, in welchem er sein eigenes Wesen erkennt, und nur in der realen und lebendigen Vereinigung mit ihm volle Befriedigung finden kann. Während man von der Natur sagen muß, sie sei eben so, wie sie sein soll (mag auch eine tiefer gehende Betrachtung zu einer gewissen Einschränkung dieses Satzes führen): so bewegt sich die Freiheit fortwährend in dem Gegensatze zwischen Ideal und Wirklichkeit. Und selbst, wenn Einer zu der Ansicht gelangt, daß in gewissem Sinne und Maaße die Ideale schon verwirklicht seien: dennoch wird, auch bei den relativ vollkommensten Zuständen und Verhältnissen, in der Menschenseele immer wieder dieses Bewußtsein, oft auch ein Seufzer darüber erwachen, daß die Wirklichkeit von dem, was sie sein sollte, so weit entfernt, und daß ein Vollkommneres zu erstreben sei, z. B. in Cultur und Gesittung, in Kunst und Wissenschaft, in den nationalen und politischen Zuständen u. s. w.; und der Einzelne

wird sich in Betreff seiner persönlichen Verhältnisse desselben Gefühls schwerlich erwehren.

Je mehr wir aber die Verschiedenheit der menschlichen Ideale, die Mannigfaltigkeit sowohl der höheren als der niederen Freiheits-Ziele und -Aufgaben in's Auge fassen: desto stärker drängt sich uns die Vorstellung eines solchen Zieles auf, welches von ihnen das höchste, welches das allumfassende und centrale sei, welches geeignet sei, Einheit und Zusammenhang in die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit zu bringen, wie alsdann auch die Erkenntniß nicht ausbleiben wird, daß der Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Ideal, über welchen soviel geklagt wird, wesentlich zurückzuführen sei auf den Gegensatz zwischen dem Menschenleben, wie es in der Wirklichkeit erscheint, und seiner Idee, oder seiner wesentlichen Aufgabe. Dieser centrale und allumfassende Lebenszweck, das Freiheitsideal κατ' ἐξοχήν, ist das Gute, oder das ethische Ideal. Und, fragen wir nach dem Inhalte dieses Ideals, so können wir es uns nur als den — Menschen selbst vorstellen, als die „menschliche Persönlichkeit", in ihrer Reinheit und Vollkommenheit gedacht, als das eine und allgemeine Vorbild, welches in einem Reich menschlicher Einzelwesen, oder Individualitäten, Gestalt gewinnen soll, einem Reiche, in welchem Jeder für sich, und Alle gemeinschaftlich, an der Verwirklichung dieses Ideals arbeiten sollen. Ohne diese Einheit würden die einzelnen und besonderen Freiheitszwecke unablässig mit einander collidiren, und die Welt der Freiheit sich in Anarchie auflösen. Die vielen Willen (voluntates), Gaben und Kräfte, alle nur ihre besonderen Zwecke und Interessen verfolgend, würden das Schauspiel eines geistigen Thierreiches, eines Krieges Aller gegen Alle darbieten, da ein Jeder, und zwar, je talentvoller, je stärker und klüger, desto mehr, nur seine Besonderheit, als das allein Gültige und Allbeherrschende, durchsetzte, dagegen alle Anderen und alles Andere zu einem bloßen Mittel und Werkzeuge seines Egoismus herabsetzte, wie wir Dieses in der Thierwelt, nur allzu oft aber auch

in der Menschenwelt sehen, nämlich überall da, wo das Unsittliche die Oberhand gewonnen hat. Das Ethische aber ist der harmonisirende und centralisirende Hauptzweck in dem Reiche der Freiheitszwecke, so daß die vielen Wollenden, obgleich jeder seine specifische Aufgabe verfolgt, doch alle nur Eines, nämlich das Allgemein-Menschliche wollen. Daß ein Mensch einen guten Willen habe, erkennen wir erst dann, wenn sein Einzelwille das Allgemein-Menschliche will. Dieser Wille und dieses Streben, keineswegs aber das einen Menschen etwa auszeichnende Talent, ist es, was ihm seinen persönlichen Werth verleiht; und dieser Wille allein ist es auch, welcher die Menschen unter einander gleich macht und alle socialen Gegensätze zwischen den Begabten und Unbegabten, den Reichen und Armen, den Glücklichen und Unglücklichen u. s. w., völlig ausgleicht.

Demnach muß das Ideal des Guten näher als das der Humanität bestimmt werden, sofern sie es ist, welche die harmonische Einheit alles Menschlichen fordert, und damit zugleich die Centralisirung alles Menschlichen in dem Persönlichkeitszwecke. Die Humanität, oder die Menschlichkeit, Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist einerseits ein Gegebenes, nämlich als Inbegriff der menschlichen Anlagen; und aus diesem Gesichtspunkte angesehen, ist sie Gegenstand der Anthropologie: andrerseits aber ist sie ein Erworbenes, und unter diesem Gesichtspunkte Gegenstand der Ethik. Auf der Naturstufe des Menschenlebens, wie bei dem Kinde, äußert sich das Sittliche, oder das in Wahrheit Humane, als bloßer Instinct, oder als gutes Naturel. Das selbstbewußte ethische Verhalten aber, oder die persönliche Sittlichkeit, fängt da an, wo der Mensch in freier Unterordnung unter Das, was sich ihm als das Allgemein-Menschliche darstellt, seine Pflicht zu thun anfängt. Denn die Pflicht ist das Band zwischen dem einzelnen Menschen und dem Allgemeinen; die Pflicht verlangt aber Gehorsam und Selbstverleugnung. Gehorsam ist die Haupttugend und das Erste, worauf die Erziehung hinzielen muß. Von diesem Punkte

aus entwickelt die Sittlichkeit sich von ihren niedrigsten bis zu ihren höchsten und reichsten Erscheinungen.

Der bisherigen Entwickelung zufolge können wir das Ethische vorläufig als das normal Menschliche definiren, sofern Dieses durch die menschliche Freiheit selbst ausgebildet und herausgearbeitet wird; wir können daher die Forderung der Ethik in der vorläufigen Formel ausdrücken: „Strebe danach, in dir selbst und in der Gemeinschaft das Ideal der Menschheit zu verwirklichen", und als den ersten Schritt zu dieser Verwirklichung jenes Sokratische nennen: „Erkenne dich selbst!" Zwar ist keiner der menschlichen Zwecke aus dem Bereiche des Ethischen ausgeschlossen; vielmehr umfaßt Dieses die Entwickelung jeder Anlage und Gabe. Aber die Entwickelung menschlicher Talente welche, als solche, nur eine Culturentwickelung ist, erhält erst dadurch ethische Bedeutung, daß sie an ihrem Theile sich ebenfalls der Entwickelung der Persönlichkeit oder des Charakters unterordnet und dieser dienen will. Seine Anlagen cultiviren ist keineswegs mit der Ethisirung (der sittlichen Ausbildung) derselben gleichbedeutend. Das Natürliche cultiviren, heißt, es zum Organe und Mittel für die besonderen Freiheitszwecke ausbilden; es ethisiren, heißt dagegen, es zum Organe und Mittel für den Persönlichkeitszweck ausbilden, die Cultur selbst zum Mittel setzen für ein Höheres. Ein Künstler kann sein Talent im Dienste der Kunst ausbilden; er ethisirt es aber erst alsdann, wenn er seine ganze Künstlerthätigkeit zu einem Mittel macht für die Entwickelung seiner Persönlichkeit, eine Entwickelung, welche wiederum auf die Ausbildung und Entwickelung seines Talents einen rückwirkenden, sowohl reinigenden als freimachenden und hebenden Einfluß üben wird. Es giebt große Künstler, über deren Productionen nicht allein die ästhetische Idealität ausgegossen ist, was an sich das bloße Werk des Talents und der Cultur sein kann, sondern welche zugleich einen Stempel der Reinheit, Gesundheit und Kraft ihren Geisteserzeugnissen aufprägen, welcher stille und fast unmerklich vor

ihrer Persönlichkeit ausgeht, mag diese auch als solche gar nicht hervortreten. Daß aber das Cultivirende und Ethisirende weit entfernt ist Eines und Dasselbe zu sein, ersieht man aus der Völkergeschichte, welche öfter glänzende Culturperioden und eine großartige Talentsentwickelung uns in Verbindung mit tiefem Verfalle der Sittlichkeit vor Augen führt. Die Verfolgung irgend eines speciellen Zweckes ist nur in demselben Maaße sittlich, als es in den Zweck (die Aufgabe) des ganzen Menschen aufgenommen wird und aufgeht.

Die Persönlichkeit und das Reich der Persönlichkeiten ist also in dem Reiche der Zwecke, welches alles Sein (im weitesten Sinne die Welt) uns darstellt, das Letzte und Höchste.

§. 3.

Suchen wir denn ferner das Sittliche in seinen allgemeinen Beziehungen näher zu bestimmen, so bieten sich uns drei Grundbegriffe und hiermit drei Hauptgesichtspunkte für unsere Betrachtung als die unbedingt nothwendigen dar. Das Gute muß nämlich theils als ein „Soll", eine dem Menschen gegenüberstehende Forderung an seinen Willen, als für diesen normirend, d. i. als die Pflicht des Menschen, betrachtet werden, theils als etwas in den Willen selbst Aufgenommenes, oder als Tugend, als die Kraft, Gutes zu thun, es hervorzubringen, oder auch es sich anzueignen, sofern es sich zeigen sollte, daß, was wir das höchste Ziel, das Hauptaugenmerk alles Willens nannten, Etwas sei, was zugleich als eine höhere Gabe uns gegeben werden müsse; theils endlich stellt sich das Gute dem denkenden Geiste als der realisirte Endzweck dar, das dem Menschen vorschwebende Ideal seines Strebens und Wirkens, das Ziel seines tiefsten Begehrens und Sehnens, als der Vollkommenheitszustand, welcher für den Menschen das höchste Gut ist, in dessen Gewinnung und Besitz er erst seine schließliche Befriedigung, seinen vollen Frieden findet. Das höchste Gut ist aber nicht allein unter dem Gesichtspunkte des Individuums, sondern ebensowohl unter dem

der Gemeinschaft, als eine das Individuum und die Gemeinschaft zugleich umfassende Welt, oder als ein Reich zu betrachten, welches wir vorläufig als das Reich der Menschheit oder der Humanität — dieses in seiner Vollkommenheit oder mit der Verwirklichung aller seiner Ideale gedacht — bestimmen. Das höchste Gut, in seiner vollen Realität vorgestellt, muß die Totalität oder der Inbegriff aller Güter sein.

Die Geschichte der menschlichen Geistesentwickelung zeigt, daß die Ethik bald unter dem einen, bald unter dem zweiten oder dritten der erwähnten Gesichtspunkte behandelt worden ist. Denn einmal wurde sie als Lehre von den menschlichen Pflichten, von dem Pflichtmäßigen und dem Pflichtwidrigen, bearbeitet, ein ander Mal als Lehre von der Tugend und ihrem Gegensatze, dem Laster, als Theorie der menschlichen Charakterbildung, endlich auch als Lehre von dem höchsten Gute, oder von Dem, was für das menschliche Leben unbedingten Werth habe, von Dem, nach welchem alles Andere müsse abgewogen werden, ob man es begehren oder verabscheuen, wählen oder verwerfen solle, von Dem, was in Wahrheit ein Gut, was ein Uebel heißen dürfe, als Lehre vom menschlichen Wohl oder Wehe, sofern nämlich das Eine wie das Andere durch des Menschen eigenen Willen, oder seine Selbstbestimmung bedingt ist. Von dem letztgenannten Gesichtspunkte aus ist die Ethik oft als Glückseligkeitslehre (Eudämonismus), sei es in ihrer Beschränkung auf das Individuum oder in ihrer Ausdehnung über alle Verhältnisse der menschlichen Gemeinschaft, behandelt worden. Indessen einer jeden dieser also von einander gesonderten, Behandlungsweisen lag immer eine einseitige Auffassung zu Grunde. Die Ethik muß, um ihrer Aufgabe vollständig zu genügen, alle drei Gesichtspunkte zusammenfassen, da diese nur drei Seiten Einer und derselben Sache bezeichnen, und der eine dieser Begriffe immer die zwei anderen voraussetzt. (Schleiermacher). Die Pflicht kann ohne die Tugend nicht erfüllt werden, und die Tugend nicht anders, als wenn sie durch die Pflicht normirt ist, sich verwirklichen; weder

Pflicht noch Tugend aber können Inhalt und Fülle gewinnen, so lange kein Ziel, kein letzter Zweck da ist, welcher dem Menschen als das Bewunderns- und Begehrenswertheste, als das Schönste und Edelste, vorschwebt, kurz, so lange für ihn kein höchstes Gut vorhanden ist. Und umgekehrt wird das höchste Gut alles sittlichen Gehaltes entbehren müssen, so lange die Tugend und das Gebot der Freiheit von ihm ausgeschlossen sind. Eine Glückseligkeit, ein Zustand der Vollkommenheit ohne Tugend, ohne guten Willen und reine Gesinnung, wäre, ethisch angesehen, ein Unding.

§. 4.

Während die bis hieher aufgestellte formale Bestimmung des Sittlichen, als des normal Menschlichen, sofern Dieses durch den menschlichen Willen selbst bestimmt wird, kaum auf einen Einspruch von wesentlicher Bedeutung stoßen dürfte: erhebt sich eine tief eingreifende Differenz, sobald wir den Begriff der Humanität näher bestimmen wollen. Sagen wir nämlich, daß das Ideal des Menschen unsers Strebens Ziel sein solle: von welchem Menschen reden wir alsdann? Reden wir von dem Menschen, wie er nach Gottes Bilde geschaffen, dann in Sünde gefallen, dadurch in einen abnormen Zustand gerathen, in eine abnorme Entwickelung verwickelt ist, welche er selbst nicht aufheben noch abbrechen kann, von welcher aber Christus ihn erlösen will? Oder reden wir von dem Menschen, von welchem das Heidenthum und die heidnische Weltanschauung aussagen: er sei Nichts weiter als eines der unzähligen Erzeugnisse der Natur, deren an sich blinde Vernunftthätigkeit im Menschen die Augen aufschlage und in ihm als Selbstbewußtsein und Freiheit hervortrete? dem Menschen, welcher in keinem Verhältnisse zu irgend einem Gotte stehe, es sei denn zu dem Gotte in seiner eigenen Brust, nämlich der unpersönlichen Vernunft, als dem einwohnenden Gesetze seines Wesens? dem Menschen, welcher selbst sein Mittelpunkt sei, welcher auf der Erde nur sein eigenes Ver-

nunftreich, nur das Reich der Menschheit, aber nicht Gott
Reich, bauen und verbreiten solle?

Hier liegt die große Streitfrage, um welche gestritten wi
von einem Geschlechte zum anderen, am heißesten von dem G
schlechte dieser Tage.

Wir aber reden von dem nach Gottes Bilde geschaffene
Menschen. Und von jenem Reiche der Humanität, als de
höchsten Gute, gedenken wir nur insofern zu reden, als dassel
eben in dem Reiche Gottes seine Erlösung und Verklärun
finden soll, nur insofern, als Gott es ist, welcher in den mensc
lichen Seelen herrschet und regieret, und zwar in einem Reic
der Heiligkeit und Seligkeit, gedenken zwar von der Tugend z
reden, aber nur so, daß wir zugleich von der Kraft der Gna
Gottes reden, wie sie innerhalb der menschlichen Freiheit erlöse
und heiligend wirksam ist, von der Pflicht nicht anders, als de
Liebesgebote Christi in seiner Nachfolge, welches auf das Ges
als den Zuchtmeister auf Christum zurückweist. Freilich ka
eine Ethik auch unter dem Einflusse einer gerade entgege
gesetzten Anschauung vom Menschen aufgestellt werden, obglei
eine solche, unserer Ueberzeugung nach, stets mit einem ungelöst
und unlösbaren Widerspruche behaftet bleibt. Aus den zw
entgegengesetzten Humanitätsbegriffen, wie sie im Vorigen da
gelegt worden sind, kann sich eine zwiefache Sittlichkeit en
wickeln: einerseits eine bloß weltliche oder autonomische Sit
lichkeit (morale indépendante), in welcher der Mensch sein eig
ner Gesetzgeber ist, oder seinen Zweck in sich selber hat, ande
seits eine religiöse oder theonomische Sittlichkeit, in welch
der Mensch sich wahrhaft als Gottes Geschöpf erkennt, dah
auch das Gesetz seines eigenen Wesens vor Allem als Gott
Gesetz, und das Leben in Gott als seine höchste Aufgabe b
trachtet.

Sofern nun in dem hier vorliegenden Werke durchweg d
Rede sein soll von dem Menschen, welcher zu Gottes Bilde, d
heißt, zur Aehnlichkeit des persönlichen Gottes geschaffen, u

dessen wesentliche Bestimmung die Vereinigung (Gemeinschaft) mit Gott ist: so können wir die angedeutete Differenz noch näher bezeichnen, indem wir nach den Factoren fragen, durch welche das Sittliche bestimmt wird. Sowie nämlich das Sittliche, als das praktische Augenmerk und Ziel der Freiheit, die höchste und allumfassende Einheit des Menschenlebens bildet: so beruht wiederum diese Einheit auf der specifischen Beschaffenheit der Gegensätze, deren Einheit sie ist. Da nun die autonomische Auffassung des Menschen, welcher als sein eigener Gesetzgeber gedacht wird, das Verhältniß zu Gott, d. h. also den Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf, ausschließt — denn die menschliche Persönlichkeit steht hier lediglich im Verhältnisse zu sich selbst oder ihres Gleichen, und zur Natur, als ihrer Voraussetzung und ihrem dunklen Grunde —: so kann die sittliche Aufgabe nach dieser Auffassung allein durch das gegensätzliche Verhältniß zwischen Persönlichkeit und Natur, oder durch den inneren Gegensatz innerhalb der Persönlichkeit selbst, den Gegensatz zwischen dem menschlichen Einzelwillen und dem allgemeinen allgültigen Vernunftwillen, zwischen dem wirklichen und dem idealen Willen des Menschen, bestimmt werden. Die autonomische Einheit hat keine anderen Factoren, als nur die menschliche Persönlichkeit (mit ihrem inneren Gegensatze zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen) und die Natur; dagegen hat die theonomische Ethik zu Factoren die menschliche Persönlichkeit, Natur und Gott.

Geht man ausschließlich von dem Verhältnisse zwischen Persönlichkeit und Natur aus, so ergiebt sich als Grundbegriff alles Sittlichen nur dieser, daß es in dem normalen Verhältnisse des Willens zur Natur bestehe, in der Herrschaft der Vernunft über die niederen Begierden, in der harmonischen Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit, in der Unterwerfung der ganzen Natur unter die Vernunft, welche der ersteren nach allen Seiten hin ihr Gepräge aufdrücken soll; und da diese Aufgabe nicht von einem isolirten Individuum, sondern nur von der ganzen Ge-

meinschaft gelöst werden kann, so hat man das zu erstreben
höchste Gut als ein Vernunftreich bestimmt, in welchem d
Natur in das Bewußtsein der Menschen aufgenommen, und vo
der praktischen Weisheit der Menschen in Besitz genommen, un
gebildet und organisirt ist. Dieses ist die Anschauung, die b
den Griechen vorherrschte, bei welchen sie mit ihrer Hingebun
an das Schönheitsideal zusammenhing, sofern sie das Gute ge
als das Schöne, die sittliche Persönlichkeit als das lebendig
durch sich selbst producirte Kunstwerk betrachteten. Aber für d
Verhältniß zu dem lebendigen Gotte blieb da kein Raum. Zw
schimmert bei Plato eine Ahnung durch von dem nach Gott
Bilde geschaffenen Menschen, wenn er lehrt: der Mensch sol
nach Gottähnlichkeit streben; und gleichwie Gott Alles nach l
bendigen Ideen geordnet habe, also strebe auch der Weise, über
in den rohen, natürlichen Stoff das Ideal hineinzugestalte
Aber von einem wirklichen Verhältnisse zu Gott ist hier nicht d
Rede; und die Gottähnlichkeit bedeutet im Grunde Nichts we
ter, als die Hingebung an die Ideen. In der neueren Zeit, i
welcher unter Einwirkung des Christenthums der Humanität
begriff die der alten Welt gesetzten Schranken durchbrochen ha
ist der Gegensatz zwischen Vernunft und Natur, oder — da in de
Menschen die Vernunft nur unter der Form der Persönlichke
vorhanden ist — der Gegensatz zwischen Persönlichkeit und Natu
in einer weit universelleren und tieferen Bedeutung, als im A
terthume, zur Geltung gekommen. Denn je mehr die Persönlich
keit ihrer selbst in ihrer inneren Unendlichkeit und Geistigke
sich bewußt wird, desto mehr betrachtet sie auch die Natur eine
seits als Schranke, anderseits als Werkzeug ihrer Befreiung, un
desto stärker wird das Verlangen nach Versöhnung des Gegen
satzes.

Daß dieser Begriffsbestimmung des Sittlichen eine relati
Gültigkeit beiwohne, soll gewiß nicht geleugnet werden. S
bildet unleugbar ein wichtiges Moment des Sittlichen; wo ma
sie aber für die ganze und vollkommene Sittlichkeit ausgiebt, da gie

man ein Bruchstück für das Ganze. Wenn man das Sittliche bald als den fortschreitenden Sieg der Vernunft über die Sinnlichkeit (Fichte), bald als die fortschreitende Harmonie zwischen Vernunft und Natur (Schleiermacher und Rothe) bestimmte: so ergriff man allerdings ein einzelnes Moment der Sache, von welchem zu einem Höheren aufgestiegen werden kann; wir müssen aber entschiedenen Einspruch dagegen einlegen, daß hierin der wesentliche Grundbegriff des Sittlichen erschöpft sei. Der wahre Gegensatz der Persönlichkeit ist nicht der bloße Gegensatz zwischen der Persönlichkeit und dem Unpersönlichen, oder der Natur, nicht der bloße Gegensatz zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, dem Willen und dem Willenlosen, sondern der Gegensatz zwischen Persönlichkeit und Persönlichkeit, Ich und Du, Wille und Wille. Daß die Persönlichkeit der rechte Gegensatz der Persönlichkeit sei, läßt sich schon daraus ersehen, daß die menschliche Persönlichkeit, sofern sie Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ist, sich niemals als Persönlichkeit zu erfassen vermöchte, wenn es außer ihr selbst nichts Anderes gäbe, als ein Nicht-Ich, oder eine Natur. Das menschliche Ich wird seiner selbst sich nur bewußt durch sein Verhältniß zu einem anderen Ich; und als ein wollendes faßt und erkennt es sich nur dadurch, daß es einem andren Willen begegnet, welchem gegenüber es sich entweder zum Widerstreite oder zum Frieden, zur Liebe oder zum Hasse bestimmt. Wenn Fichte gesagt hat: ein Ich werde sich seiner nur durch den Gegensatz zu einem Nicht-Ich bewußt, so muß dagegen erinnert werden, daß ein menschliches Ich, welches, seit seiner frühesten Kindheit ausgestoßen aus der menschlichen Gesellschaft, in kein anderes Verhältniß gesetzt wäre, als nur zum Nicht-Ich, d. i. zur Natur, selbst wenn es in einem gewissen Sinne zum Selbstbewußtsein käme, doch jedenfalls nur ein Selbstbewußtsein und einen Willen haben würde, wie ein Caspar Hauser. Die einzelne menschliche Persönlichkeit kann also nicht ohne ein Reich von Persönlichkeiten gedacht werden. Dieses Reich hat aber nicht allein den Zweck, daß die Individuen ein-

ander dazu behülflich seien, die Natur und die Sinnlichkeit unte die Herrschaft der Vernunft zu bringen; vielmehr entwickelt e aus seinem inneren Reichthume, aus der Tiefe der Geister un Seelen, eine Mannigfaltigkeit von Verhältnissen, welche, wen auch bedingt durch das Verhältniß des Menschen zur Natur un Sinnlichkeit, dennoch selbst weit höherer Art sind, als dies Wird man wohl die Ideen der Wahrheitsliebe, Gerechtigkei Barmherzigkeit, Demuth u. a. fassen und entwickeln könne wenn man sie ausschließlich auf das Verhältniß zwischen Pe sönlichkeit und Natur zurückführt? Jene evangelische Forderung „Alles nun, was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, da thut ihr ihnen", und jene andere: „Du sollst deinen Nächste lieben, als dich selbst", überragen beide offenbar weit das Gebo du sollst die Natur in dir und außer dir zu einem Organe mache für deine Vernunft, obgleich diese letzte Forderung allerding eine untergeordnete Bedingung ist für die Erfüllung der beide erstgenannten. Die in jenen zwei Worten enthaltene Haup forderung ist aber darum die höhere, weil sie das Verhältni des Willens zu einem anderen persönlichen Willen, wie auch z dem eigenen ewigen Wesen ausspricht, die letztere dagegen n ein Verhältniß zu etwas Unpersönlichem. Das Reich der Pe sönlichkeiten ist also das Nächste und Erste, worauf die einzeln Persönlichkeit hingewiesen ist, wie schon jedes Kind auf d Mutter und die Familie hingewiesen ist, und durch das Ich d Mutter und die übrigen Persönlichkeiten, welche das Kind umgebe und ihm entgegenkommen, nach und nach seiner selbst als au einen Willen habend sich bewußt wird. Im Reiche der Persönlich keiten soll das Individuum seine Lebensaufgabe suchen, und a diesem Gebiete den großen und durchgreifenden Gegensatz finde dessen Lösung eben die Aufgabe der Freiheit ist.

Welches ist denn der tiefste Gegensatz in dem Reiche d menschlichen Persönlichkeiten, der Gegensatz, in dessen Einhe alle persönlichen Lebensverhältnisse des Menschen zu sittliche Verhältnissen, und dazu fähig werden, das Gute in der We

zu offenbaren? — Die autonomische Ethik, sofern sie nicht einseitig bei dem Verhältnisse von Persönlichkeit und Natur stehen bleibt, kann auf diese Frage nur antworten: der Gegensatz zwischen dem menschlichen Einzelwillen und dem Grundwillen der Menschheit fordere, daß Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe in allen Verhältnissen des Menschenlebens die herrschenden werden, nämlich der Gegensatz zwischen dem wirklichen (empirischen), mit Egoismus behafteten Willen und dem der Idee entsprechenden Willen, welcher allein das die Menschen unter einander Verbindende und das Gemeinschaftstiftende sei, und zu welchem jeder Einzelwille vermittelst des Gewissens im Verhältniß der Abhängigkeit und Verbindlichkeit stehe. Indessen, was diesen Gegensatz betrifft, geben wir zu bedenken, daß derselbe kein reeller Gegensatz, kein voller und thatsächlicher Gegensatz zwischen Willen und Willen sei: denn jene zwei einander entgegengesetzten Willen sind nur Momente, nur verschiedene Seiten derselben Sache, nämlich des menschlichen Willens, nicht aber zwei wirklich verschiedene Willen. Und betrachten wir die menschliche Gesellschaft, d. i. das Reich der bewußten Persönlichkeiten, als eine Einheit: so erscheint, dieser Anschauung zufolge, das ganze menschliche Freiheitsleben, so reich und bewegt es ist, und die ganze Menschheitsgeschichte nur als ein „commercium mit sich selber" des Einen menschlichen Willens, als eine bloße Entfaltung der unendlich vielen Verhältnisse zwischen der Idee der Freiheit und der Wirklichkeit, zwischen Wesen und Erscheinung u. s. w. Dieses ist aber eine Anschauung, bei welcher wir nimmermehr stehen bleiben können. In der Geschichte ist ein höherer Factor wirksam, welcher sich nicht ignoriren läßt. So gewiß als die menschliche Gesellschaft aus wirklichen Persönlichkeiten, aus Wesen besteht, welche eine wahrhafte Selbstbestimmung, eine wahrhafte, wenn auch nur begrenzte, Selbständigkeit besitzen, und in relativem Sinne das Leben in sich selber haben, und so gewiß diese menschliche Persönlichkeitswelt nicht ihr eigener Ursprung, sondern nur durch natürliche Zeugung und Entwickelung geworden ist,

dadurch aber das unauslöschliche Merkmal der Endlichkeit u
Abhängigkeit an sich trägt: eben so gewiß muß auch dieses Leb
des Selbstbewußtseins und diese Selbständigkeit des Wille
— welche nur durch leere Machtsprüche und bloße Phrasen si
aus der Natur ableiten lassen, während ihr Auftreten im B
reiche der Natur ein Wunder für die Natur, ein Transcendent
für den ganzen Naturbegriff bleibt — ihr mitgetheilt u
von einem Schöpfer gegeben worden sein, welcher V
und Urbild aller Persönlichkeiten ist. Das Reich der mens
lichen Persönlichkeiten setzt nothwendig eine ewige Centra
persönlichkeit, d. i. Gott, voraus.

Der Grundbegriff der echten Humanität ist demnach ni
die Vorstellung von dem Menschen als seinem eigenen Gotte u
seinem eigenen Gesetzgeber, oder von dem Menschen, welcher,
fern er noch einen Gott hat, Diesen nur jenseits der Ste
weiß, selbst aber jedes lebendigen Verhältnisses zu Gott b
ist. Vielmehr ist dieses der Begriff der alterirten, ihrem U
sprunge und wahren Wesen entfremdeten, d. i. heidnisch
Humanität. Der echte Grundbegriff der Humanität aber
die Vorstellung von dem Menschen als einem freien Vernun
wesen und darum zuerst und vor Allem auch einem religiös
Wesen, dessen Freiheitsleben in der Welt durchaus das Verh
niß der Abhängigkeit von Gott voraussetzt. Der tiefste Geg
satz ist nicht der zwischen menschlicher Persönlichkeit und Na
nicht der innere Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung
menschlichen Persönlichkeit, sondern der Gegensatz zwischen
menschlichen Persönlichkeit und dem persönlichen Gotte, zwisc
Gottes Willen und dem Willen des Menschen, welcher seine
Gott ihm verliehene Selbständigkeit nicht bloß im Verhältn
zur Natur und zu seinem Nächsten, sondern zum Schöpfer se
besitzt, zu Gott, welcher der freien Selbstbestimmung des M
schen die Aufgabe gestellt hat, in persönlicher Gemeinschaft
ihm, das göttliche Schöpfungswerk selbst wollend und wirk
fortzusetzen.

Hieraus ergiebt sich die Grundidee des Sittlichen. Dieses besteht in der freien Einheit des menschlichen und göttlichen Willens, einer Einheit, welche bedeutet, daß in dienender Liebe der Mensch seine eigene Person zu einem Organe für Gott und Sein Wirken macht, und, in freier Hingebung an den Schöpfungszweck und in Gemeinschaft mit Gott, das Reich der Humanität zum Reiche Gottes ausgestaltet, eine Thätigkeit, die wieder dadurch bedingt ist, daß er als Gottes Diener auf Erden sich zum Herrn der Natur mache. Die Grundidee des Sittlichen ist die Idee des Religiös-Sittlichen, welches seinem Principe nach die ganze Humanität umfaßt, das Leben des Menschen in Gott mit seinem gesammten Leben in dieser Welt verbindet; und nur von diesem theonomischen Gesichtspunkte aus können wir die Erscheinungen des Guten und Bösen im Menschenleben verstehen, dessen innerster und tiefster Charakter außer den Horizont einer autonomischen Ethik fällt und für diese durchaus unverständlich bleibt.

Man hört oft die Behauptung, daß, während die Menschen in Betreff des Religiösen und der Glaubenslehren, der Dogmen, so uneinig seien, über das Moralische, über das, was Pflicht und Recht sei, was überhaupt zum Wohlverhalten gehöre, unter den Menschen völlige Einigkeit herrsche. Daher müsse denn das Religiöse als das Unwesentliche betrachtet werden; das Moralische dagegen sei die Sache selbst, zu welcher man sich zu halten habe, und Dasjenige, worüber ein allgemeines Einverständniß Statt finde. Bei diesem oberflächlichen Gerede übersieht man aber, daß die Sache der Mensch selber ist, und daß über den Menschen und die Bestimmung des Menschen gerade keine große Uebereinstimmung in der Welt herrschet. Allerdings tragen bei geordneten sittlichen Zuständen auch die sittlichen Thaten eine gewisse äußere Aehnlichkeit an sich; aber die Handlungen, — d. h. also das Augenfällige und Sichtbare der Sache — bekommen doch ihren moralischen Werth allein durch die Motive oder die Gesinnungen, d. h. das Unsichtbare, und durch

die mit ihnen zusammenhängende Lebensanschauung, aus welch
gehandelt wird, und diese fällt ebenso wenig in die Auge
Eine und dieselbe sittliche Handlung hat daher eine ganz ve
schiedene Qualität, jenachdem sie nur aus Achtung vor der Wür
des Menschen und dem unpersönlichen Vernunftgesetze geschie
oder aber in dienendem Gehorsam und aus Liebe zu Gott. Zw
Personen können, Jeder das Ideal der Menschheit vor sein
Augen, in ihrem Berufe mit Begeisterung wirken: aber der Ch
rakter dieser Begeisterung wird ein sehr verschiedener sein,
nachdem das Ziel, auf welches man hinblickt, ein menschlich
Vernunftreich ist, oder das Reich Gottes.

Jedoch, wenn wir also das Religiös-Sittliche als das N
mal-Menschliche bestimmen, so ist nunmehr erforderlich, d
Verhältniß zwischen dem Sittlichen und Religiös
näher zu entwickeln.

Sittlichkeit und Religion.

§. 5.

Wird die Gemeinschaft (Vereinigung) mit Gott als E
zweck des menschlichen Strebens erkannt: so muß zugleich
erkannt werden, daß diese Gemeinschaft niemals zu Stande k
men würde, sofern nicht der persönliche Gott selber dem M
schen entgegenkäme. Die Initiative zu einem persönlichen
meinschaftsverhältnisse muß von Gott ausgehen, welcher
Menschen in seiner Offenbarung naht, um dem Menschen
Gemeinschaft mit Ihm selbst anzubieten. Da, wo keine O
barung, und demzufolge auch kein lebendiger Wechselverkehr zwi
Gott und Mensch anerkannt wird, kann auch von wirklicher
meinschaft mit Gott gar nicht die Rede sein, weil der M
alsdann nur in Verhältniß zu dem göttlichen, aber unpe
lichen Gesetze, aber nicht zu dem persönlichen G

steht. Und der Gott des Deismus, welcher einsam über den Sternen thront, welcher ein für allemal die Schöpfung sich selbst und ihrem eigenen Entwickelungsgesetze überlassen hat, ist dem homerischen Zeus zu vergleichen, welcher zu den Aethiopen verreist ist. Geht dagegen die Initiative zu der persönlichen Lebensgemeinschaft von dem persönlichen Gotte selbst aus: alsdann ist des Menschen erstes Verhältniß zu Gott dieses eben religiöse, in welchem Gott unabläſſig auf die menschliche Seele in der Absicht einwirkt, diese Sich zu einer Wohnung zu bereiten, ein Verhältniß, in welchem der Mensch von Gott innerlich ergriffen ist.

Das religiöse Verhältniß ist also das der Abhängigkeit des Menschen von Gott; das ethische Verhältniß dagegen ist das der Freiheit, welche, obgleich Anfangs noch ganz an in das Abhängigkeitsverhältniß verschlungen und eingeschlossen, aus diesem sich zu relativer Selbständigkeit entwickelt. Das erste Moment in dem religiösen Verhältnisse ist die Passivität, in welcher der Mensch seinem Schöpfer gegenüber sich leidend verhält, und der Einwirkung des ihm nahenden, ihn heimsuchenden Gottes sich nicht entziehen kann, die von Gottes Offenbarung und Nähe ausgehenden Wirkungen zu seiner Berufung, Erleuchtung und Erweckung an sich selbst erfahren muß. Aber dieses passive Verhältniß, welches als solches nur ein geistiges Naturverhältniß ist, soll sich näher bestimmen zu einem aufnehmenden und aneignenden. Denn, da es von dem Menschen selbst abhängt, ob er die ihm dargebotene Gemeinschaft mit Gott wahrhaft anzunehmen und sich anzueignen willig sei: so macht sich schon in der Religion, dem Abhängigkeitsverhältnisse selbst, der ethische Factor, das ethische Verhalten, geltend.

Der Glaube, als Ausdruck für die bewußte, persönliche Religiosität, ist nicht bloß die Ueberzeugung davon, „daß Gott sei und ein Vergelter sein werde denen, die ihn suchen“, (Hebr. 11) auch nicht bloß das Vertrauen, die getroste Zuversicht zu Gottes Gnade; sondern wesentlich ist er auch Gehorsam, oder die freie Hingabe des menschlichen Willens an den göttlichen. Im

Glauben ist demnach das Ethische und Religiöse in primitiv Einheit. Vorzugsweise gilt Dieses vom Christenthume, welch recht eigentlich die ethische Religion ist, das heißt diejenige, welcher das Abhängigkeitsverhältniß zu Gott zugleich das tief Freiheits- und Gewissensverhältniß ist, im Gegensatze gegen d jenigen Religionen, die wir mit Schleiermacher als die ästh tischen bezeichnen dürfen, in welchen das Freiheitsverhältniß v dem der Abhängigkeit verdrängt und ausgeschlossen ist, deren L bensanschauung daher nur eine fatalistische ist, während die ethisch Religionen (das Judenthum und Christenthum) das Leben Welt im Lichte des Vorsehungsglaubens betrachten. Aus d Glauben aber, als der primitiven Einheit des Religiösen u Ethischen, entwickelt sich das Ethische in relativer Selbständ keit und Unterschiedenheit vom Religiösen. Im Glauben ist Mensch mit Gott vereint; in der Sittlichkeit strebt er, es werden. Das Reich der Zwecke, in welchem der Mensch bewegt, und dessen höchster Ausdruck das Reich Gottes ist, bil sowohl den Inhalt der Religion als der Sittlichkeit, stellt indessen für das religiöse Bewußtsein unter einen andern G sichtspunkt, als für das sittliche. In beiden spiegelt sich ganze Dasein ab, jedoch auf verschiedene Art. Für den Gl ben ist das Reich Gottes schon gekommen, und auch seine V endung in der Hoffnung anticipirt: für das sittliche Bewußts soll Gottes Reich durch die Arbeit der Freiheit erst komm Der Glaube besitzt das Gute als Realität, als göttliche G und als göttliche Verheißung: denn Gott, welcher sich mit d Menschen vereinigt hat, ist der wirklich und thatsächlich Gu alle seine Werke und Gaben sind gut, und seine Verheißun täuschen nicht, wie die der Menschen. Das sittliche Bewußts hingegen hat das Gute als Aufgabe und Möglichkeit vor s Durch den Glauben befindet der Mensch sich im Centrum Daseins, und ruhet an der Quelle seines Ursprungs. Aber dem Glauben, welcher seinem Wesen nach das Erste ist, empfangende und hinnehmende Liebesverhalten gegen den G

welcher sich des Menschen annimmt und sich ihm mittheilt, entwickelt sich die selbstthätige Liebe zu Gott, welche nicht bloß in der centralen Sphäre, in der Betrachtung und im Gebete verbleibt, sondern sich erweitert, sich ausbreitet als Liebe zu der Creatur Gottes, zu der ganzen Mannigfaltigkeit des Weltlebens, und dahin trachtet, das Unendliche in die Endlichkeit hineinzuziehen, die letztere mit dem ersteren zu durchdringen, und in der Mitte der endlichen Lebensverhältnisse Gottes Willen zu erfüllen, damit das Leben in der Welt sich verkläre zu einem Leben in Gott.

Sittlichkeit und Religion sind demzufolge zwar keineswegs Eines und Dasselbe, wohl aber unauflöslich verbunden; und so lange der Mensch sich in dieser Zeitlichkeit befindet, so lange soll er auch sein Leben unter der einen wie der anderen dieser zwei Gestalten führen, was sich schon äußerlich darin ausprägt, daß unsere Tage hienieden in Feier- und Arbeitstage getheilt sind. Ein Glaube ohne Werke ist ein unfruchtbarer Glaube; und eine Religiosität, von welcher der ethische Factor in jedem Betrachte ausgeschlossen wird, kann nur eine mystische Versenkung in Gott, ein Quietismus sein, in welchem der Mensch sein Abhängigkeitsverhältniß zu Gott dadurch zu behaupten und darzustellen vermeint, daß er sich in vollkommener Stille und Unthätigkeit, in reiner Passivität erhält, um Gott allein in sich wirken zu lassen, eine Religiosität, welche nicht anders consequent durchgeführt werden kann, als auf einem pantheistischen Standpunkte, auf welchem mit der Persönlichkeit Gottes zugleich die des Menschen negirt wird. Eine Sittlichkeit ohne Religion ist aber eine in sich selbst unwahre Selbständigkeit, eine Freiheit, welche ihrer tieferen Begründung entbehrt, daher auch auf innerem Widerspruche beruhet.

§. 6.

Während Religion ohne Sittlichkeit in unseren Tagen eben nicht darauf rechnen darf, viele und laute Fürsprache zu finden:

so darf dagegen eine religions- und glaubenslose Sittlichkeit sich deren desto mehr versprechen, weßhalb gerade letztere unsere Aufmerksamkeit in besonderem Maße herausfordert. Daß es eine Sittlichkeit ohne Religion gebe, ist schon im Vorhergehenden eingeräumt worden. Dieses in Abrede zu stellen, hieße soviel, als eine große und allgemeine Thatsache leugnen wollen. Es ist ein unabweisbares Factum, daß das Leben eines Menschen durch die bloße Humanitätsidee ohne die Gottesidee, durch die Idee des Menschenwürdigen (honestum), d. h. durch die Vorstellung von dem Menschen als freier Persönlichkeit und als Gebieter der Natur, sich wirklich bestimmen lassen kann, daß es eine Erkenntniß des an sich selbst Guten und Rechten und ein dieser Erkenntniß gemäßes, achtungswerthes Handeln, auch ohne Rücksicht auf den göttlichen Willen, wirklich giebt. Wir brauchen nur an die Stoiker, an Kant, an so manche Beispiele aus unserer eigenen Erfahrung zu denken. Aber gerade die Möglichkeit dieses Factums wird uns nur durch die religiöse Bestimmung des Menschen erklärlich. Denn, damit das religiöse Abhängigkeitsverhältniß in Wahrheit sein könne, was es sein soll, nämlich ein freies Abhängigkeitsverhältniß, damit die Theonomie in Wahrheit eine freie sei, muß der Mensch eine relative Autonomie, eine mitgetheilte Selbständigkeit besitzen, muß in gewissem, freilich beschränktem Sinne sein eigener Mittelpunkt und sein eigenes Gesetz sein. Der Mensch muß im Stande sein, sich als seinen eigenen Zweck (Selbstzweck) zu erfassen, muß in relativem Sinne und Verstande das Reich der Humanität als sein eigenes Reich gründen und bauen, somit auch die Sittlichkeit als seine eigene entwickeln können; und er vermag dieß, weil er unzweifelhaft durch die Vernunft — welche, insofern als ihre Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit das eigene Wesen der menschlichen Freiheit ausmacht, auch sein eigenes Gesetz heißen darf — seine Handlungen in Verhältniß zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen und zur Natur normiren kann. Gerade, damit es eine religiöse Sittlichkeit gebe, muß der Mensch

fähig sein, eine — weltliche Sittlichkeit (das Wort „weltlich" sensu medio, ohne die Nebenbedeutung des Sündigen verstanden), als das sein Leben im Verhältniß zu sich selbst und der Welt Bestimmende, zu entwickeln und darzustellen, ohne daß hiermit zugleich ein persönliches und gewolltes Verhältniß zu Gott gesetzt wäre. Allein der tiefere göttliche Zweck und die eigentliche Bestimmung, welche mit dieser relativen Autonomie und „weltlichen" Sittlichkeit verbunden ist, geht keinesweges darauf hinaus, daß sie bei ihrer Selbstverherrlichung als dem Letzten stehen bleibe. Vielmehr ist ihre teleologische Bedeutung diese, daß der Mensch sie als Mittel für ein Höheres, nämlich eben für sein religiöses Verhalten, ansehen und gebrauchen lerne, daß er sie zum Organe mache für Gottes Geist und Gottes Reich, das heißt also, daß der Mensch jene weltliche und selbsteigene Sittlichkeit durch die religiöse heilige, seine Autonomie sich in der Theonomie verklären lasse, in seinem religiösen Verhalten das letzte Princip und die tiefsten Motive der Sittlichkeit finde, das also der Mensch Alles zu Gottes Ehre thue. Dieses wäre aber unmöglich, wenn er nicht auch fähig wäre, Alles zu seiner eigenen Ehre zu thun, wenn er nicht auch im Besitze einer geistigen und sittlichen Realität wäre, welche er, wenn er will, allerdings „als einen Raub" (Phil. 2, 6) dahin nehmen und ausschließlich sich selber zueignen kann.

Will man dagegen die „weltliche Sittlichkeit" nicht als bloßes Mittel, nicht als teleologisches Moment für ein Höheres, für den allein in sich selbst absoluten Endzweck auffassen: so bleibt sie völlig unverständlich und unerklärlich. Wahrlich, wenn das Licht der Religion ausgelöscht wird, so begreift man nicht, warum und wozu dann überhaupt noch ein sittliches Leben unter allen diesen endlichen und zeitlichen Verhältnissen solle geführt werden. Nur die religiöse Sittlichkeit ist es, welche die weltliche uns erklärt und ihr eine wirkliche Bedeutung und Nothwendigkeit verleiht. Vom religiösen Standpunkte aus verstehen wir, daß bei normaler Entwickelung Theonomie und Autonomie,

religiöse und weltliche Sittlichkeit eine harmonische Einheit bilden würden, da diese selbst sich als bloßes Moment und Mittel für die Entwickelung und Verwirklichung jener religiösen Sittlichkeit erkennte, die, von Gott ausgehend, durch die Welt zu Gott und seinem Reiche hinführt. In unserer gegenwärtigen abnormen, der Sünde unterworfenen Entwickelung fallen freilich beide auseinander; und die weltliche Sittlichkeit macht sich in falscher Selbständigkeit geltend, als des Menschen *eigene*, selbstherrliche Sittlichkeit (im Gegensatze gegen die von Gott gewirkte), da jene an und für sich selber Zweck sein will, nicht aber Mittel. Diese Abnormität läßt sich in der Menschheitsgeschichte von ihrem ersten Anfange an, nämlich dem Sündenfalle, der eigentlichen und wahren Voraussetzung alles Heidenthums, nachweisen. Sowie in alter Zeit das Heidenthum eine *Religion* besessen hat, welche füglich die *eigene*, nur auf eigenen Wegen gefundene, Religion des Menschen heißen durfte, (im Gegensatze gegen die Offenbarung Gottes), eine jener mythischen Götterwelt hingegebene Religion, also von einer bloßen Vorstellungswelt abhängig, dem Inbegriffe aller der Träume des aus dem ursprünglichen und wesentlichen Verhältnisse zu Gott herausgetretenen Menschengeistes in Betreff der göttlichen Dinge: so erfaßte sich dasselbe Heidenthum, nach seinem Erwachen aus jenen mythischen Träumen, nachdem es den Glauben an jene erdichteten Götter von sich geworfen und sich aus dem Abhängigkeitsverhältnisse zu ihnen emancipirt hatte, in der vermeintlichen Autonomie seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit, und richtete seine *eigene Sittlichkeit* auf, so daß es fortan das menschliche Selbstbewußtsein als das Allnormirende, den Menschen als „Zweck und Ziel der Dinge" betrachtete. Dieser noch immer fortgehende Proceß des Menschengeistes wiederholt sich nun auch in der christlichen Welt durch die Emancipation von der christlichen Offenbarung, wenn die Menschen nämlich zu der An- und Einsicht glauben „fortgeschritten" zu sein, daß auch das Christenthum ein Mythus, das Abhängigkeitsverhältniß vom

Christenthume ein eingebildetes, illusorisches gewesen sei, nur etwa geeignet für die Zeiten der Unmündigkeit unseres Geschlechtes.

Ueberall bestätigt aber die Geschichte diese Thatsache, daß eine abstract autonomische Sittlichkeit nur in solchen Zeiten aufkommen konnte, in denen ein religiöser Verfall eingetreten war. Während des religiösen Verfalls in Griechenland und Rom traten die Moralphilosophen auf, und trugen, so zu sagen, auf den Ruinen der alten Tempel und Altäre ihre neuen Lehren vor. Und in Zeiten, in denen Kirche und Christenthum in einer gewissen Auflösung erschienen, hörte man stets aufs Neue jene bekannte Stimme: die Moral sei es, welche jetzt helfen müsse, und jetzt erst sei die Zeit wahrer und uneigennütziger Tugend und echter Freiheit angebrochen. In den Tagen, in welchen wir leben, Tagen, welche zu gleicher Zeit einen weit verbreiteten religiösen Verfall und die Regungen einer religiösen Wiedergeburt uns vergegenwärtigen, werden von der einen Seite laute Stimmen vernommen mit der zuversichtlichen Verkündigung: nur in dem rein Ethischen, nur in dem rein Humanen ist das Heil! während es auf der andren Seite an stilleren, doch zugleich ernsteren Zeugen auch nicht fehlt, welche behaupten: die echte Humanitätsidee fordere vielmehr, daß der Mensch die Sittlichkeit nicht als seine *eigene*, sondern als eine durch Gott und die Gemeinschaft mit Gott zu begründende ansehe, daß er nicht seine eigene Gerechtigkeit, welcher die rechte Kraft und Stärke abgehe, sondern eine bessere Gerechtigkeit erstrebe, nämlich die Gerechtigkeit Gottes und seines Reiches. Diese immerhin weniger lauten Stimmen bringen zugleich in Erinnerung, daß das Christenthum gerade durch das ihm eigenthümliche *ethische Princip*, durch sein *Persönlichkeitsprincip*, himmelweit von dem Mythus verschieden sei, welchem durchweg die Idee des *Heiligen* fehle, daß, während der Mythus, seinem Begriffe nach, der vorgeschichtlichen Zeit angehöre, das Christenthum mitten in der Zeit der Geschichte, ja, in der Zeit einer vorherrschend skeptischen und ungläubigen Verstandesbildung in der Welt erschienen sei, um

eine übernatürliche Offenbarung zum Heile der Menschen zu verkündigen, daher entweder als Wahrheit aufgenommen werden müsse, wie es ja auch verspreche, „durch Offenbarung der Wahrheit dem Gewissen der Menschen sich selbst anzuempfehlen" (2. Kor. 4, 2), oder für einen durch Reflexion berechneten, dazu sehr plumpen Betrug zu erklären sei. Zugleich machen sie darauf aufmerksam: daß achtzehn Jahrhunderte hindurch das Christenthum jene Kraft lebendiger Selbstverjüngung geoffenbart habe, einen Charakterzug, der jeder Mythologie völlig abgehe, welche, einmal abgestorben, niemals wieder erneut werden könne, sondern im Schattenreiche bleibe, daß dagegen das Christenthum eine Phönixnatur besitze und nach jedem geschichtlichen Tode alsbald wieder aus dem Grabe erstehe, und daß gerade mit der jüngsten Auferstehung, welche das Christenthum in unsern Tagen gefeiert habe — obgleich Viele auch heute noch an diese Auferstehung nicht glauben wollen —, zugleich die echte Humanitätsidee aus dem Grabe erstanden sei, als die lebendige und unauflösliche Vermählung der Sittlichkeit und Religion.

Da in der angedeuteten Richtung auch die gegenwärtige Schrift an ihrem Theile mitzuwirken wünscht, so sei zu dem Gesagten hier noch hinzugefügt: daß die religions- und glaubenslose Sittlichkeit, soweit sie anders wirklich Sittlichkeit ist, und sich thatsächlich durch die Idee der Persönlichkeit und den Gedanken des Menschenwürdigen bestimmen läßt, in dieser unsrer Zeit allerdings ihre große Bedeutung habe, nämlich im Gegensatze gegen die heutige Leugnung des Geistes, also gegen materialistische und eudämonistische Richtungen, als ein Zeugniß von dem Durchbruche der Freiheit in der Welt der Sinnlichkeit, von dem Siege des Geistes über die niedere Natur; aber zugleich auch, daß die Vorstellung von dem Menschenwürdigen, wie jene Art von Sittlichkeit sie in sich trägt, eine allzu enge und beschränkte sei. Die wahre Würde des Menschen ist nicht seine eigene Würde, sondern die von Gott und seiner Gnade ihm verliehene. Legt der Mensch allein darauf es an, die Uebereinstimmung mit sich

selbst und seiner eigenen Würde zu behaupten: so ist er außer Stande, seinem Leben die rechte Einheit zu geben. Ungeachtet alles Strebens bleibt er in einem Widerspruche gefangen, zu dessen Lösung er selbst die Mittel nicht besitzt.

§. 7.

Der Widerspruch, welcher in der religionslosen Sittlichkeit liegt, wird einleuchtend werden, wenn wir jene alte, den Stoikern eigenthümliche, Gegenüberstellung der Dinge, die in unsrer Macht stehen, und der Dinge, die nicht in unsrer Macht stehen (τὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν), zu unserm Ausgangspunkte nehmen. Der sog. rein moralische Standpunkt läßt in seiner Schärfe sich dahin präcisiren: daß ich nur Dasjenige mir angelegen sein lasse und nur auf Dasjenige Werth lege, was in meiner Macht steht, was also von meinem freien Willen abhängt. Ich habe nur meine Pflicht zu thun, alles Andere aber als ein Indifferentes anzusehen. In dieser Art ausschließlicher Hingebung an die Pflicht tritt indessen ein Widerspruch hervor, sofern alsdann diejenigen Dinge, die nicht in unsrer Macht stehen, jedenfalls auch für unsre Freiheit unüberwindliche Schranken bilden, es sei denn, daß das Weltgesetz im tiefsten Grunde mit dem Gesetze des sittlichen Willens Eines ist, es sei denn, daß die Macht, welcher die menschlichen Geschicke unterworfen sind, die ethische, die gute Macht selbst ist. Wir behaupten, daß diese transcendente Vorstellung, dieser Glaube, wenn auch nur dunkel und unbewußt, jedem ernsten sittlichen Streben zu Grunde liege, und daß hiemit schon der Keim der religiösen Sittlichkeit gegeben sei, wenngleich dieser Keim in den meisten Fällen nur eine unzulängliche Entwickelung finden mag. Wenn es Atheisten gegeben hat und giebt, welche sagen: „Ich glaube nicht an Gott, ich glaube aber an meine Pflicht", und wenn sie durch Thaten der Selbstverleugnung und Selbstaufopferung zeigten, daß es mit jenem Glauben ihnen ein Ernst sei: so betrachten wir unserseits Solche nicht als Atheisten, sondern als religiös Glaubende, da

mitten in ihrem Pflichtbewußtsein offenbar jener „Altar für den unbekannten Gott“ steht (Apgesch. 17). Denn an die Pflicht zu glauben und für sie bereitwillig Ehre, Eigenthum, ja Blut und Leben opfern, das heißt doch wahrlich, an das Ethische als die höchste Macht des Daseins glauben; Dieses aber ist wieder wesentlich Eins mit dem Glauben an den endlichen Sieg des Guten und der gerechten Sache über alles Widerstrebende. An diesen Sieg nicht glauben, das ist Unglaube und Mißtrauen gegen die Macht, welche meinen Willen verpflichtet; und ich wüßte auch nicht, warum ich mich im Dienste einer Macht aufopfern sollte, welche zu ohnmächtig oder ihrer selbst nicht gewiß genug wäre, um ihre Zwecke durchsetzen zu können oder zu wollen. Der unbedingte Glaube an die Pflicht schließt daher den verborgenen Glauben an eine sittliche Weltordnung und eine sittliche Weltregierung in sich, den schlummernden Glauben an eine göttliche Vorsehung, welche selbst die gute Sache zum völligen Siege hinausführt, und welche dafür einsteht, daß die Arbeit in dem Dienste der Pflicht „nicht vergeblich“ sei (1. Kor. 15, 58). Keine sittliche Thätigkeit, welche sich ihrer selbst und ihrer Aufgabe bewußt ist, kann dieses Glaubens an eine sittliche Weltregierung entbehren. Daher hat man ja auch gesehen, wie Kant und Fichte, welche mit einer Moral angefangen hatten, die absolut selbständig sein und in jeder Hinsicht nur auf ihren eigenen Füßen stehen sollte, dennoch mit religiösen Postulaten endeten, weil der Widerspruch zwischen dem religiösen Streben und dem Weltlaufe nur dann gehoben wird, wenn die höchste Macht alles Seienden, von welcher sowohl der Mensch als die Natur abhängig sind, die ethische Macht selbst ist. Die Stellung unbedingter Freiheit und Selbständigkeit, mit welcher man anfängt, verwandelt sich also zuletzt in eine religiöse Abhängigkeit, mag auch immerhin eine solche Religiosität noch nicht die christliche sein.

Jedoch tritt der Widerspruch, mit welchem die glaubenslose Sittlichkeit behaftet ist, noch stärker vor unsre Augen, wenn wir

nicht die menschliche Thätigkeit nur in Betracht ziehen, sondern auch das menschliche Leiden. Denn wie sollen wir uns in den Zeiten verhalten, wo durch Krankheit und andre schwere Geschicke uns die sittliche Thätigkeit selbst unmöglich gemacht oder suspendirt wird? Alsdann weiß jene Ethik durchaus keinen Ausweg außer dem der absoluten Resignation. In der Resignation geht aber die Freiheit wieder in ihr Gegentheil, vollkommene Abhängigkeit auf: denn indem ich resignire, so beuge ich mich vor der Nothwendigkeit. Wenn aber diese Nothwendigkeit Nichts ist als das blinde Fatum, die bewußtlose Naturmacht: befinden wir uns alsdann nicht wieder mitten im Widerspruche? Denn das ist gewiß der schreiendste Widerspruch gegen die moralische Würde des Menschen, wenn die Freiheit sich unter die Naturnothwendigkeit beugen soll, ein Widerspruch, welcher keineswegs dadurch ausgeglichen wird, daß die Freiheit, die da resignirt, zugleich trotzet, und trotzend sich auf die innerliche Unabhängigkeit zurückziehen will. Die fatalistische Naturmacht spottet aber auf's Neue dieser Freiheit, indem sie ihre Werke vernichtet und ihr künftiges Wirken unmöglich macht, während sie die Ueberzeugung ihr aufdrängt: ihre Arbeit für das Gute sei und werde doch Nichts weiter, als das unaufhörliche Wälzen eines Sisyphus-Steines. Eine andere Lösung des Widerspruches giebt es nicht, als die durch die Religion, wenn Gott der Herr selber die Macht ist, von welcher zuletzt die Leiden ausgehen, die Leiden aber nichts Anderes sind als Durch- und Uebergänge zum endlichen Siege des Reiches Gottes, eine Wahrheit, welche das Christenthum in dem Worte ausdrückt: „daß alle Dinge denen, die Gott lieben, zum Besten dienen müssen", wenn also der Leidende aus der gezwungenen Abhängigkeit von Natur und Schicksal sich in die freiwillige Abhängigkeit von dem persönlichen Gotte begiebt, dessen Macht die Macht der ewigen Weisheit und Liebe ist.

Und weiter noch leuchtet uns der Selbstwiderspruch einer religionslosen Sittlichkeit alsdann ein, wenn wir jenen Gegensatz zwischen den in unsrer Macht stehenden und den nicht in

unsrer Macht stehenden Dingen von einer andren Seite betrachten. Wir sind zunächst von der Voraussetzung ausgegangen, daß nur die äußeren Dinge, Glück und Unglück, leibliche und geistige Begabung, (dem eigentlichen Ich beide ein Aeußeres), nicht in unsre Macht gestellt seien, daß dagegen der Wille gänzlich in unsrer Macht stehe, und daß wir auf diesem Gebiete Selbstherrscher seien. Wenn es sich nun aber zeiget, daß wir auch unsern Willen nicht so völlig in unsrer Macht haben, daß unser Wille unvermögend ist, das Gute, zu welchem wir uns verpflichtet fühlen, in That und Wahrheit zu vollbringen, wenn wir mit einem der edelsten Kämpfer klagen müssen: „das Gute, das ich will, das thue ich nicht, das Böse aber, das ich nicht will, das thue ich" (Röm. 7), wenn dazu das Bewußtsein unsrer Sünde und Schuld uns noch untüchtiger macht und noch mehr entmuthigt, den guten Kampf zu kämpfen, wenn die Reue uns zwar mit Schmerzen edlerer Art, läuternden Schmerzen durchdringt, das Geschehene aber nicht ungeschehen machen und die Kräfte, deren wir doch bedürfen, uns nicht mittheilen kann: was soll dann helfen? — Freilich scheint es eine unerschütterliche Schlußfolge zu sein, welche namentlich Kant geltend macht: „Du sollst deine Pflicht erfüllen, also kannst du es auch; denn es wäre ja ein Widerspruch in sich selbst, wenn das Gesetz das Unmögliche fordern sollte". Merkwürdig ist es aber, daß Kant, welcher doch in der theoretischen Sphäre so viele Antinomieen (Widersprüche), in welche die menschliche Vernunft sich nothwendig verwickelt findet, nachgewiesen hat, nicht auch, wenigstens nicht bis zu ihren letzten Consequenzen, in jene praktische Antinomie, in welcher wir alle gefangen sind, sich hat vertiefen wollen: „du sollst zufolge einer unbedingten Nothwendigkeit; aber du kannst nicht, was du sollst, und siehst dich gebunden durch eine andere Nothwendigkeit" — allerdings ein Paradoxon für die natürliche Vernunft, welches aber durch das Christenthum seine Erklärung und Lösung findet. Das Christenthum lehrt nämlich, daß, nachdem die Sünde in die Welt gekommen

und ein trauriges Erbe der menschlichen Natur geworden ist, wir darum das wahrhaft Gute nicht thun können, weil wir selbst nicht gut sind, weil unser Wille mit einer nunmehr natürlichen Verderbniß behaftet ist, und daß daher eine Hülfe von Oben uns Noth thut, um zu können, was wir sollen, oder, um einen wahrhaft guten und gesunden Willen zu bekommen. Das Christenthum lehrt, daß wir einer neuen Geburt bedürfen, nicht allein, um Vergebung der Sünden aus Gnaden zu erhalten und als gerecht von Gott anerkannt zu werden, sondern auch, wie ein Apostel sagt (2. Petri 1), um „der göttlichen Natur theilhaftig" zu werden, welche die allein gute ist, denn „Niemand ist gut, außer Einem, nämlich Gott" (Marc. 10), und daß wir dadurch erst die Möglichkeit gewinnen, ein wahrhaft sittliches Leben, oder, wie das Christenthum es bezeichnet, das Leben in der Heiligung auch nur anzufangen; wie es denn zugleich christliche Lehre ist, daß der menschliche Wille, obgleich durch die Sünde gebunden, dennoch wenigstens diese Möglichkeit (Fähigkeit) noch besitze, die ihm dargebotene Gotteshülfe anzunehmen oder auch zurückzuweisen. Endlich gehet das Zeugniß des Christenthums darauf hinaus: daß die ganze Freiheitsentwickelung des Menschen, um normal zu werden, ihre Voraussetzung (ihren Ausgangspunkt) in der Gnade und in einem unsichtbaren Reiche von Gnadenwirkungen haben müsse, und daß daher in jeder Beziehung der Stand der Freiheit durch den Stand und das festgehaltene Verhältniß der Abhängigkeit von dem Gotte der Gnade und Erlösung bedingt sei. Aber, gleichwie die eben erwähnte Antinomie: „Du sollst, aber du kannst nicht", eine praktische Antinomie ist, deren man nur mitten in den Kämpfen des inneren Lebens inne wird: ebenso ist auch ihre Lösung, welche das Christenthum gewährt, keine bloße theoretische, sondern eine praktische; und von ihrer Gültigkeit und Bedeutung wird Niemand überzeugt werden können, es sei denn, daß er, in freier Hingebung an das Evangelium, selbst die Probe und die Erfahrung mache.

Die christliche Sittlichkeit. Katholicismus und Protestantismus.

§. 8.

Das Eigenthümliche der christlichen Sittlichkeit beruht auf ihren im Glauben und der Religion wurzelnden Voraussetzungen. Diese können alle in die eine: Gottes Menschwerdung in Christo, zusammengefaßt werden. Durch Christum, als den eingeborenen Sohn Gottes und den Menschensohn, ist die wahre Gottesidee und die wahre Humanitätsidee, ist der Gegensatz zwischen Sünde und Gnade, ist die Welterlösung und Weltvollendung, zur Offenbarung gekommen. Er ist der religiöse Mittler, oder der Mittler zur Vereinigung des Menschen mit Gott, der Gottesoffenbarer, der Versöhner und Heiland, durch welchen wir die Gerechtigkeit (Rechtfertigung) vor Gott, die Vergebung der Sünden und das Recht der Kindschaft empfangen, ist das Haupt seiner Gemeinde, indem er als der Auferstandene, in Kraft des heiligen Geistes, und vermittelst seines Wortes und seiner Sacramente, unsichtbar bei den Seinen ist. Aber als der religiöse Mittler ist er zugleich der ethische Mittler, oder der Mittler für das sittliche Streben des Menschen nach Vereinigung mit Gott. „Siehe, ich mache Alles neu!“ (Offenb. 21). Dieses Wort erfüllt Christus auch auf dem Gebiete der Sittlichkeit. Das höchste Gut offenbart er in einer Herrlichkeit, welche weder Plato kennt noch Aristoteles, und durchbricht zugleich die politischen, die nationalen Schranken der alten Welt durch das in's Leben eingeführte Ideal des Reiches Gottes. Und die Tugend enthüllt er in einer Gestalt, welche im Alterthume nur Gegenstand des Ahnens und Verlangens gewesen ist, welche die alte Welt aber nicht zu verwirklichen vermocht hat. Denn er hat uns nicht allein eine Lehre gegeben, hat nicht allein moralische Forderungen ausgesprochen, sondern hat uns ein Vorbild gelassen, daß

wir nachfolgen sollen seinen Fußtapfen (1. Petri 2). Was den Griechen vorschwebte in ihrer Vorstellung von „dem Weisen“, einem Gebilde ihrer Gedanken und ihrer Phantasie, als der Persönlichkeit, in welcher das Ideal der Freiheit realisirt sei, daher, wenn auch unter den Menschen tief erniedrigt, dennoch ein König, auch in Ketten frei, auch in Armuth reich u. s. w., wie er schon lange dem Volke Israel vorschwebte als der „Knecht des Herrn, der Gerechte“, welcher durch Leiden und schwere Kämpfe das Werk des Herrn, Gottes Sache auf Erden, hinausführe (Jes. 42. 52): das Alles ist in Christo erfüllt, erschienen und zu seiner vollen Herrlichkeit verklärt worden, nicht als bloßer Gedanke, sondern als geschichtliche Wirklichkeit. Ueber Gesetz und Pflichtgebot hat er uns Aufschlüsse und Belehrungen gegeben, welche Juden sowohl als Griechen etwas durchaus Neues lehrten. Aber als Offenbarer des Gesetzes, als Vorbild sittlicher Vollkommenheit höret er doch nicht auf, zugleich der lebendige Heiland und Erlöser zu sein, welcher seinen Gläubigen seine Kraft mittheilt, um ihm nachfolgen zu können.

Bei seinem Auftreten auf Erden findet Christus eine in der Auflösung begriffene sittliche Welt vor. Worin aber besteht das Eigenthümliche in dem Verhalten Christi gegen die Welt? Darin, daß er nicht allein von Dem, was wir das Unsittliche zu nennen pflegen, sondern ebenso sehr von einer Sittlichkeit, welche aber nur unsre eigene ist, als auch noch unter die Sünde beschlossen, uns Menschen erlösen, ja, ganz vornehmlich von einer solchen Sittlichkeit, welche ihr Princip, ihr Ziel, ihre Mittel, nur in dem Menschen selbst findet, uns losreißen will, um uns zu derjenigen Sittlichkeit zu erheben, welche in Gott ihr Princip und ihr Ziel hat, und zu ihrer Verwirklichung lediglich von Ihm die Kraft entnimmt. Und zwar ist es nicht allein die glaubenslose Sittlichkeit, welche wir als eigene Gerechtigkeit bezeichnen. Nein, alle Sittlichkeit, welche sich außerhalb des Gebietes der Erlösung bewegt, ist, gesetzt auch daß sie eine fromme, mit Religiosität verbundene wäre, dennoch mehr

oder weniger eine eigene Gerechtigkeit, bei welcher der Mensch vermeint, er könne durch eigene Mittel und persönliche Kraft das göttlich Normale zu Stande bringen (vgl. Röm. 10, 3: „Sie kennen Gottes Gerechtigkeit nicht, und suchen die eigene Gerechtigkeit aufzurichten".) Diese Erscheinung begegnet uns nicht bloß bei den Pharisäern, deren Sittlichkeit von allen Seiten betrachtet als eine religiöse, wenn auch nicht von der rechten Art, erscheint, sondern ebenfalls bei andren theistischen Richtungen, bei denen zwar Glaube an den Gott der Schöpfung und Vorsehung sich findet, aber die Sünde und Erlösung nicht erkannt wird, und der Mensch sich darauf verläßt, mit eigenen Kräften das Gute vollbringen zu können, oder, sofern er inne wird hierzu dennoch nicht zu taugen, sich auf die Schranken der Endlichkeit, auf die Schwäche der sinnlichen Natur beruft, welche auf die göttliche Nachsicht nothwendig Anspruch habe, also auf jene Bedingungen seiner Existenz die Schuld wälzet, ohne die Sünde und Schuld in solcher Bedeutung, in solchem Lichte zu erkennen, daß er eine übernatürliche Hülfe und Heilung nöthig finden sollte. Alle diese Geistesrichtungen, welche sich zutrauen, mit den eigenen Naturmitteln das Sittliche in genügendem Maße hervorbringen zu können, und welche wir mit der Kirche die pelagianisirenden nennen, pflegen sich zugleich von Christo eine Vorstellung zu bilden, welche von der Kirche als die ebionitische verworfen wird; d. h. sie erblicken in Christo einen Menschen wie unser Einen, wenn auch einen hochbegabten Menschen, welcher seiner Zeit mit einer weisheitsvollen Lehre auch ein bewundernswürdiges Beispiel verband. Aber sie schauen in Christo nicht den göttlichen Mittler, welcher ein Neues, dessen Alle bedürfen, was aber Niemand sich selber verschaffen kann, dem ganzen Menschengeschlechte mittheilen will; und obgleich sie sein göttliches Vorbild preisen, erkennen sie Christum doch keineswegs in solcher Bedeutung des Wortes als Vorbild an, daß sie ihn zugleich als das Urbild, das absolute Ideal gelten lassen sollten.

Indem wir also die christliche Sittlichkeit als eine solche bestimmen, welche sich aus dem Abhängigkeitsverhältnisse zu Christo entwickele, so entsteht die Frage: wie verhält sie sich aber zu den Zwecken des Weltlebens, oder zu den weltlichen Lebenskreisen, welche außerhalb der speciell frommen und kirchlichen Zwecke liegen? Erkennt das Christenthum die Gültigkeit einer „weltlichen" Sittlichkeit (das Wort „weltlich" wiederum sensu medio verstanden) an; oder fordert es, daß alle Sittlichkeit unmittelbar religiös sei? — Die erstere dieser Fragen ist unbedingt zu bejahen, die letztere aber ebenso bestimmt zu verneinen. Es giebt eine Anschauung, welche wir als die manichäische oder doch mit dem Manichäismus verwandte bezeichnen können, nach welcher nämlich die Stellung des Christenthums zur Welt eine rein negative, eine weltscheue sein soll, sofern nämlich Christenthum und Welt absolut ungleichartig seien, und keinerlei Gemeinschaft zwischen ihnen Statt finden könne. Eine Anschauung, welche zu einer von der Kirche ausdrücklich verworfenen Auffassung der Person Christi, der doketischen, zurückführt, d. h. derjenigen Anschauungsweise, die Christi wahre Menschennatur leugnet. Denn, wo diese geleugnet wird, da leugnet man zugleich, daß Christus in eine lebendige, organische Verbindung mit der Menschennatur außer ihm treten, daß Christus und Christi Reich sich dem Organismus der Menschheit wahrhaft einverleiben können. Darin aber, daß Christus auch heute noch mit der menschlichen Natur außer ihm, mit dem ganzen natürlich menschlichen Leben in wirkliche, organische Verbindung treten kann, darin gerade liegt das Kriterium der Wahrheit, daß er selber in der wirklichen Menschennatur, nicht aber in einer nur scheinbaren Menschheit, einem Scheinleibe u. s. w. erschienen sei. Im Gegensatze gegen diese Carricatur des Christenthums, welche zwischen der religiösen und der weltlichen Sphäre des Menschenlebens, zwischen dem Leben in Gott und dem Leben in der Welt, eine tiefe, unübersteigliche Kluft befestigt, fordert vielmehr das wahre, geschichtliche Christenthum, daß Alles unter Christo,

dem Haupte, zusammengefaßt werde (Ephes. 1), etwas Undenkbares und Unmögliches, wenn wirklich Christenthum und Welt absolut ungleichartig wären. Das thatsächliche Christenthum ist weit davon entfernt, das sittliche Leben in der weltlichen Sphäre (Familie und Staat, Cultur und Civilisation) verleugnen, oder gar ertödten zu wollen, sondern will es vielmehr heiligen, es zum Organe, Werkzeuge, Mittel bilden für die Gestaltung und den Ausbau des Reiches Gottes auf Erden. Zu einem wirklichen Organe aber wird es nicht, wenn es zu einem unfreien, unselbständigen Werkzeuge herabgesetzt wird. Das Christenthum fordert freie Werkzeuge und willige Diener, welche eine gewisse Selbständigkeit in sich selbst und einen eigenen ihnen gehörigen Bereich für ihre Freiheit haben: eben dadurch allein gewinnt ihre Hingebung und ihr Gehorsam einen wahrhaften Werth. Daher finden wir denn auch, daß, je mehr das Christenthum zu irgend einer Zeit im Völkerleben Wurzeln schlug, es um so mehr auch in dieser Richtung wirkte, daß es den Menschen nicht allein von der Sündenknechtschaft erlöste, sondern ihn auch in seiner ganzen irdischen Lebensstellung segnete und nach außen hin emancipirte, ihn von allen unwürdigen und unberechtigten äußeren Schranken freimachte, ihm zur persönlichen Freiheit verhalf, zur vollen Anwendung und Ausbeutung aller ihm ursprünglich anerschaffenen Anlagen, aller seiner Gaben, auch in den weltlichen Lebenskreisen, auf daß er desto völliger Gottes Diener auf dieser Erde werden möge. Darin eben besteht die Hoheit und der königliche Geist des Christenthums, daß es über Freie herrschen will, über solche Diener, welche in andrer Beziehung wieder selbst Herren sind; und alsdann erst kann es seinen geistigen und göttlichen Reichthum völlig entfalten, wenn ein wirklich freies Welt- und Volksleben vorhanden ist, mit einer Mannigfaltigkeit von Lebensaufgaben, welche an und für sich freilich noch nicht religiös sind, in welchen aber die Religion das beseelende und begeistende Princip, der letzte und innerste Factor und Beweger werden, in welchen sie ihre göttliche Kraft durch eine Un-

endlichkeit nicht nur directer, sondern auch indirecter Wirkungen beweisen soll und kann. Daher soll der Strom des christlichen Lebens nicht in die unmittelbar religiöse Sphäre eingedämmt werden, sondern sich auch in das Weltleben hinein ergießen. Und die Erfahrung lehrt genugsam, daß echte Jünger Christi sich in allen Ständen und Aemtern, in jeder Art menschlicher Thätigkeit finden, daß der Geist Christi wahrlich nicht bloß in den Räumen und Hallen der Kirche gegenwärtig und wirksam ist, sondern auch auf dem Markte, in der Werkstätte des Künstlers, im stillen Kämmerlein des Dichters und Denkers, daß er den Schiffer und Matrosen über's Meer, den Krieger in's Gewühl der Schlachten begleiten kann. Die Frömmigkeit und Christlichkeit haftet da nicht an dem Objecte, dem Gegenstande der Thätigkeit, sondern an dem Subjecte, der Persönlichkeit, dem Glauben, als der großen, oft verschwiegenen Voraussetzung und Kraft, in welcher gehandelt und geduldet wird.

Das Verhältniß des Christenthums zur Welt hat unser Herr Christus selbst in zwei Gleichnissen bezeichnet. Das Himmelreich, sagt er, ist zuerst einer Perle gleich, für welche ein Kaufmann alle seine Güter dahingab; wiederum ist aber das Himmelreich auch einem Sauerteige gleich, welchen ein Weib nahm und that ihn unter drei Scheffel Mehls, bis daß Alles durchsäuert war (Matth. 13, 33. 45). Das erstere dieser Gleichnisse zeigt uns Gottes Reich in der rein und ursprünglich religiösen Sphäre, als das Eine Nothwendige, für welches alles Andere dargebracht und geopfert werden muß. Das andere dagegen spiegelt Gottes Reich in der irdischen und weltlichen Sphäre ab, wie es innerhalb derselben sich als die Alles und Jedes durchdringende Lebenskraft, als das umgestaltende Princip bewährt. Das Christenthum findet ein sittlich bestimmtes Weltleben, findet Familie, Staat, Kunst, Wissenschaft, Sitte, als wichtige Lebenssphären und -mächte, vor. In dieses mannigfaltige Leben senket es sich als ein Sauerteig hinein. Gleichwie dieser in der Masse sich auflöst, so will das Göttliche und Christliche sich in dem

Weltleben auflösen, d. h. in dasselbe übergehen, will keineswegs sich nur unmittelbar seinem inneren Wesen nach den Augen darstellen, sondern vornehmlich in seinen Wirkungen sich erkennen lassen. Wo nun eines dieser beiden Gleichnisse mit Beseitigung und Ausschließung des anderen festgehalten wird, da geräth man nothwendig zu einer einseitigen Auffassung des Christenthums. Wird das Christenthum lediglich als die Perle in's Auge gefaßt, so bleibt es das bloß weltentsagende, das weltscheue, wie wir es an Einsiedlern, Klosterbrüdern, Pietisten erblicken, welche nur das unmittelbar und eigentlich Religiöse gelten lassen. Betrachtet man das Christenthum dagegen ausschließlich als den Sauerteig, so wird dadurch der Religion ihre Selbständigkeit abgesprochen; und eine Anschauung kommt zur Geltung, nach welcher die Kirche im Verlaufe der Zeit überflüssig werden und in den Staat, in die weltliche Sittlichkeit und Cultur aufgehen soll. Unter den neueren Darstellungen der Ethik wird die von Rothe, ungeachtet ihrer unbestritten großen Verdienste, doch kaum von dem Vorwurfe freizusprechen sein, daß ihr eine einseitige Auffassung des Reiches Gottes, als bloßen Sauerteiges für das Menschheitsleben, zu Grunde liege, eine Auffassung, bei welcher die Centralität des Christenthums nicht völlig zu ihrem Rechte kommt.

§. 9.

Indem das Christenthum in den zwei großen confessionellen Gegensätzen, dem Katholicismus und dem Protestantismus, auftritt: so bietet sich uns, als thatsächlich und geschichtlich gegeben, wiederum der Unterschied einer zwiefachen Sittlichkeit, nämlich der katholischen und protestantischen, dar. Die Verschiedenheit der religiösen Voraussetzungen spiegelt sich durchweg in dem sittlichen Freiheitsleben der beiden Confessionskirchen ab. Im Katholicismus ist das ursprüngliche Abhängigkeitsverhältniß zu Christo zurückgedrängt und in Schatten gestellt durch das dominirende Abhängigkeitsverhältniß zu der hierarchischen Kirche,

einerseits der Hierarchie auf Erden (der Priesterschaft), anderseits der Hierarchie im Himmel (der Jungfrau Maria und den Heiligen), einer ganzen Welt selbstgewählter Mittler zwischen Gott und den Menschen. Darin gerade bestand die Aufgabe der Reformation: die Christen von einer falschen und illusorischen Abhängigkeit, von jenen falschen Auctoritäten, zu der wahren Abhängigkeit zurückzuführen, und also die wahre evangelische Freiheit aufzurichten. Der Charakter der Reformation, ihr zu gleicher Zeit ethischer und religiöser Charakter, zeigt sich auf besonders prägnante Weise schon in ihrem Ausgangspunkte, indem sie als die Reaction des gekränkten, des mißhandelten Gewissens gegen den volksverführerischen Ablaßhandel, als feierlicher Protest in's Leben tritt: daß das Heilige nicht dürfe zur Krämerwaare entwürdigt, das Geld nicht, vollends in Kraft kirchlicher Auctorität, an Stelle persönlicher Buße treten, daß Dasjenige nicht auf's Gerathewohl dürfe hingegeben werden, was nur aus Gottes freier Gnade gewährt und alsdann nur von einem demüthigen Herzen, einem geschlagenen Geiste angeeignet werden kann.

Principiell hat die Wiedereinsetzung der allein wahren Abhängigkeit ihren Ausdruck gefunden in dem formalen und materialen Principe unsrer Kirche. Hiemit ist das Joch der Menschenlehren, der falschen Traditionen zerbrochen, und auf die ursprüngliche Offenbarungsurkunde, d. i. die Heilige Schrift, als höchste Regel und Richtschnur der Lehre, zurückgegangen. In der Kirche Gottes kann allein Gottes Wort die höchste Auctorität inne haben, jede andere Auctorität aber muß dieser sich unterordnen. Jedoch die Abhängigkeit von Christo ist kein bloß äußerliches, durch die Annahme des Schriftbuchstabens bewirktes Verhältniß. Wir haben einen lebendigen, gegenwärtigen Christus, welcher sein Zeugniß nicht bloß außerhalb unser selbst, in seiner Kirche, seinem Worte, seinen Stiftungen, ablegt, sondern vornehmlich auch in unserm Innern, d. i. in der christlichen, wiedergeborenen Persönlichkeit, in welcher „Gottes Geist mit unserm Geiste zeuget, daß wir Gottes Kinder sind" (Röm. 8).

Der Herzpunkt der wiedergebornen Persönlichkeit aber ist die Rechtfertigung aus dem Glauben. Daß der sündige Mensch von Gott gerechtfertigt, oder von Gott selber als gerecht anerkannt wird, heißt soviel als: die in Christo aus Gnaden gestiftete Versöhnung wird dem einzelnen Menschen zugeeignet, die Vergebung der Sünden wird ihm geschenkt, er wird von Gott selber als sein Kind an= und aufgenommen. Und in dieser Rechtfertigung allein aus dem Glauben, nicht aus den Werken, ist die tiefste Abhängigkeit Eins mit der Freiheit der Kinder Gottes. Kein menschliches Werk vermag mich vor Gott gerecht zu machen, d. h. mich in das normale Verhältniß zu ihm zu versetzen. Keine Selbstanstrengung, keine Selbstreinigung kann meine Sünde und Schuld austilgen. Aus freier und überschwänglicher Gnade hat Gott vergeben, und der Mensch soll sich nur empfangend verhalten, „sich mit Gott versöhnen lassen" (2. Kor. 5), als Hungernder und Dürstender die Fülle der Gnade nur annehmen, als der Nackte sich mit Christi Gerechtigkeit nur bekleiden lassen. Dieses Empfangen aber, dieses receptive Verhalten, kann nicht Statt finden, wofern nicht der Mensch zu der Gnade Vertrauen und Zuversicht faßt. Und diese vertrauensvolle Hingebung ist der innerlichste Act der Freiheit mitten in jener tiefen und völligen Abhängigkeit, obgleich solche Zuversicht und solche Hingebung selbst ihren Quell und Ursprung in der Gnade hat, nichts Anderes als Wirkung der Gnade im Menschenherzen ist: denn das natürliche Herz des Menschen wagt es nicht, zu glauben, daß Gott ihm eine so überschwängliche, zu menschlichem Verdienst und Würdigkeit in gar keinem Verhältniß stehende, Gnade wirklich schenken sollte. Der rechtfertigende Glaube ist für uns Evangelische die Eine köstliche Perle, für welche alle menschliche Gerechtigkeit und alle menschliche Weisheit muß dahin gegeben werden. Er ist dem bloß historischen Glauben des Katholicismus entgegengesetzt, welcher nichts Anderes ist als ein äußerliches Abhängigkeitsverhältniß zu Christo durch das Zeugniß der Kirche, während der recht-

fertigende Glaube die innere, persönliche Abhängigkeit, das lebendige Band zwischen der menschlichen Persönlichkeit und dem gekreuzigten und auferstandenen Christus ist, durch das der Mensch in seinem Innersten mit dem Erlöser, und dadurch mit dem dreieinigen Gotte vereinigt wird. Er begnügt sich nicht, wie der Glaube des Katholicismus, eine bloße Kunde und Zustimmung, eine Annahme der Kirchenlehre darzustellen: nein, er will die innerliche Herzensaneignung Christi selbst sein. Diese Eine köstliche Perle war es, welche Luther fand, nachdem er im Kloster vergeblich mittelst selbsterwählter Bußübungen und Anstrengungen den Frieden seines Gewissens gesucht hatte; sie war's, durch welche sein Gemüth frisch und fröhlich ward, sein ganzer Mensch auflebte. Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist nicht bloß ein Lehrsatz, nicht bloß ein einzelner Grundsatz, sondern in des Wortes eminentester Bedeutung ein Princip, ein lebendiges Erstes, welches eine ganze Welt von Consequenzen in sich trägt. Was man das Subjectivitäts- oder Persönlichkeitsprincip des Protestantismus genannt hat, das ist wohlverstanden ganz und gar in ihr enthalten. Sie drücket nicht allein den hohen Werth aus, welchen die menschliche Persönlichkeit für die göttliche Liebe hat, die da nimmer will, daß Jemand verloren werde: nein, auch Dieses, daß die Sache des Heils und der Seligkeit eine Sache zwischen dem Menschen und Gott, zwischen dem Menschen und seinem Heilande ist, und daß keine Priesterschaft, keine menschliche Auctorität sich zwischen die Menschenseele und ihren Gott drängen darf. „Das mußt du selbst ausmachen", sagt Luther, „denn es gilt dein Leben". Und dieses evangelische Freiheitsprincip ist unzertrennlich mit dem evangelischen Gleichheitsprincipe verbunden, nach welchem die Christen vor Gott alle gleich sind, und kein Unterschied zwischen Priestern und Laien Statt findet. Diese Wahrheit liegt der Lehre von dem allgemeinen Priesterthume der Gläubigen zu Grunde. Es will keineswegs ausschließen, daß es auch ein vom Herrn selber angeordnetes Amt zur Verkündigung des Wortes und zur Ver-

waltung der Sacramente gebe: unser Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens und der Ordnung; vielmehr, gleichwie in der Gemeinde eine Verschiedenheit der Gaben des Geistes Statt hat, so entspricht ihr auch eine vorhandene Verschiedenheit der Aemter. Dieses aber ist in jener Lehre enthalten, daß alle Christen denselben Zugang zu Gottes Gnadenthrone haben, und daß es keiner Opferpriester mehr bedarf, welche sich als Mittler zwischen Gott und die Gemeinde stellen. Ferner liegt darin, daß alle Christen dasselbe Recht, der Mittel der Gnade theilhaft zu werden, denselben Zugang haben zu dem Kreuze Christi, von welchem keine päpstliche oder priesterliche Unfehlbarkeit ausschließen kann. Es liegt endlich darin auch Dieses, daß die willkürliche Ausschließung von der sichtbaren Kirche keineswegs zugleich die Ausschließung aus der unsichtbaren mit sich führt.

Aus der Rechtfertigung durch den Glauben erwächst aber und entfaltet sich die *evangelische Sittlichkeit*, welche wir also bezeichnen können als ein Freiheits- und Liebesleben aus der Gnade Gottes. In der katholischen Sittlichkeit, welche zu ihrer Grundvoraussetzung den Glaubensgehorsam gegen die Kirche hat, ist kein Gehorsam gegen Gott denkbar ohne stricte Unterwerfung unter das kirchliche Cärimonialgesetz; und äußerlicher Gesetzesdienst bleibt Allem, was auch drüben noch von evangelischem Wesen übrig ist, doch immer beigemischt. Freilich hat sich auch innerhalb der katholischen Kirche, sowohl in älterer als in neuerer Zeit, eine Richtung zur mystischen Innerlichkeit und Freiheit geltend gemacht. Aber selbst diese Richtung ist dort mehr oder minder stets in Aeußerlichkeit und Gesetzlichkeit gebunden, weil eben das allein wahre Freiheitsprincip, nämlich die Rechtfertigung aus dem Glauben, nicht zu seinem Rechte gelangt.

§. 10.

Durch die Rechtfertigung aus dem Glauben, und durch die bestimmte Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung,

stellt der Protestantismus Religion und Sittlichkeit in das normale Verhältniß zu einander. Die wahre Einheit ist überall durch die richtig gefaßten Unterschiede, die wahre Distinction bedingt. Die Reformation mußte eine Menge gründlicher, unter sich wohl zusammenhängender, Distinctionen in Betreff der im Katholicismus trübe vermischten Dinge vollziehen. Gleichwie sie zwischen Gottes Wort und Menschenlehre, den Stiftungen des Herrn und menschlichen Einrichtungen, göttlichem und menschlichem Rechte, strenge unterschied, so vollzog sie dieselbe Unterscheidung auch zwischen Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung, Glauben und guten Werken. Gerechtfertigt (begnadigt) werden wir durch den Glauben allein (sola fide), und nicht aus den Werken, was aber durchaus nicht sagen will, daß gute Werke, daß das sittliche Streben gleichgültig sei: vielmehr bedeutet es nur, daß Religion und Sittlichkeit nicht Dasselbe sind, daher nicht verwechselt werden dürfen. Jede von ihnen muß an ihren rechten Platz gestellt werden; jede hat ihre besondere Kraft und Wirkung, und beansprucht die ihr zukommende Ehre. Vor Gott kann ich durch meine eigenen Anstrengungen nicht gerechtfertigt werden, die Vergebung der Sünden mir nicht selbst erwerben, sondern sie nur durch den Glauben empfangen, als eine Gnadengabe. Alsdann erst hat mein ganzes Leben den rechten, festen Grund gefunden; und erst, wenn ich einen gnädigen Gott habe, kann ich an meiner Heiligung und Erneuerung arbeiten. Der Katholicismus dagegen vermengt Beides, Rechtfertigung und Heiligung. Er spricht: Wir werden nicht durch den Glauben allein gerechtfertigt, sondern durch Glauben und Werke. Bei dieser Fassung aber kommt das religiöse Bewußtsein nicht zu seinem Rechte. Beruht die Vergebung meiner Sünden auf meiner Heiligung, so muß ich in beständiger Ungewißheit schweben. Ist doch in meinen besten Werken immer noch Etwas, was der Vergebung bedarf; und ich darf mich daher auf sie niemals verlassen, als ob sie eine Genugthuung, oder eine Ergänzung des Verdienstes Christi gewährten. Das moralische Stre-

ben ist ein Wechsel von Steigen und Sinken, von Fort- und Rückschritten, und ich selbst bin, wenn es am besten mit mir steht, nur in einer Approximation zum Ziele begriffen. Zur Gewißheit meiner Versöhnung bedarf ich aber eines unerschütterlich festen Fundaments. Und dieses ist der persönliche Christus allein, Er, der Vollkommene, im Glauben mir zugeeignet und mein geworden. Die Lehre des Katholicismus, daß wir durch Glauben + Werke gerechtfertigt werden, gründet sich auf seinen dürftigen Glaubensbegriff, welchem zufolge der Glaube nur eine gewisse Einsicht, die bloße Annahme der Kirchenlehre ist, weßhalb er nun den, hier allerdings sehr fühlbaren, Mangel durch ein andres Princip, die thätige Liebe, die Heiligung, hinterher ergänzen muß. Der echt protestantische Glaube aber ist die Herzensaneignung Christi, des Gekreuzigten, welcher seine Arme nach dem Menschen ausstreckt, die lebendige Zueignung des Wortes: „Dahingegeben für euch, für dich!" Die protestantische Polemik gegen die guten Werke ist daher keine Polemik gegen die Sittlichkeit selbst, wohl aber gegen eine Sittlichkeit, welche nur ein Surrogat für den mangelhaften Glauben sein soll, gegen Werke, welche Das prästiren wollen, was keine Sittlichkeit zu prästiren vermag: die Tilgung der begangenen Sünde und die Versöhnung mit Gott. Eine Polemik, welche nicht bloß im Interesse der Religion, sondern auch in dem der Sittlichkeit getrieben werden muß. Durch seine tiefere Lehre vom Glauben pflanzet nämlich der Protestantismus das Princip der echten Sittlichkeit, und proclamirt hiemit zugleich die unauflösliche Verbindung der Religion und Sittlichkeit. Denn zwar „machen gute Werke keinen frommen Mann, aber ein frommer Mann macht gute Werke".

Der Glaube ist das fruchtbare „Senfkorn", welches sich zu einem großen Baume entwickelt. Er ist nicht ein bloßes Fürwahrhalten; sondern als die persönliche Zueignung Christi ist er, wie Luther sagt, „der grundgute Wille, das rechtschaffene Herz, der neue Verstand. Der Glaube ist nicht ein unnütz, todtes Ding, das da verstecket liegt im Herzen eines Todsünders.

Ein Glaube, so keine Früchte trägt, ist nicht der rechte Glaube. Gleichwie ein Baum, so nicht grünet, und ist ohne Blätter und ohne Frucht, zu nichts tauget, denn zum Brennen, also hält's sich auch mit dem Glauben, so keine Früchte trägt. Der Glaube ist nicht wie eine todte Fliege im Winter: sondern er ist ein lebendig, geschäftig, thätig und mächtig Ding, daß unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern, ehe man fraget, hat er sie gethan, und ist immer im Thun".*) Aber ebenso weit bleibet Luther davon entfernt, jemals auf die Werke das Heil, d. i. die Vergebung seiner Sünden zu bauen: nein, sein Heil bauet er fort und fort allein auf Christum, den im Glauben ergriffenen, auf den Heiland, welcher schon in der Taufe ihn angenommen und auf ewig in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes aufgenommen hat. „Gute Werke zwar gefallen Gott wohl. Wo sich aber das Herz darauf verläßet und trauet, so taugen sie nichts und können Gott nicht gefallen".

Mit dieser Unterscheidung zwischen Religion und Sittlichkeit hängt eine andere nahe zusammen, welche für die ganze menschliche Gesellschaft von eingreifendster Bedeutung ist, die Unterscheidung zwischen der religiösen und weltlichen Sphäre, zwischen der unmittelbar religiösen Sittlichkeit und derjenigen Sittlichkeit, welche vom Religiösen relativ unabhängig ist. Vor Allem ist es die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat. Dem Principe des Katholicismus zufolge, nach welchem die hierarchische Kirche sich mit Gottes Reiche identificirt, soll der Staat von der Kirche seine Macht und Auctorität zu Lehn tragen, weßhalb denn die Päpste des Mittelalters auch auf ein weltliches Reich Gottes hinarbeiteten, in welchem alle Könige und Fürsten die Vasallen des Papstes sein sollten. Der Katholicismus will eine Theokratie, einen Zustand der Dinge, in wel-

*) Vgl. besonders Luther's Erklärung des Briefes Pauli an die Galater und seine Vorrede zu dem Br. a. d. Römer.

chem alles Weltliche dem Gesetze der Kirche untergeordnet sei, die ganze Christenheit ein großer Kirchenstaat, einen Zustand, in welchem alle Zwecke und Thätigkeiten des Welt- und Völkerlebens in den Dienst der Religion, und das will hier sagen, der Kirche gestellt seien, mit anderen Worten: in welchem das Weltliche, das Nicht-Kirchliche, zum unfreien Organe der Religion werde. Durch die Reformation ist auch in dieser Hinsicht Alles anders geworden. Dasselbe Freiheitsprincip, welches auf dem Gebiete der Religion geltend gemacht ist, will sich hinfort auch in den mannigfachen Kreisen des Erdenlebens eine Gestalt geben. Mit der Freiheit zugleich verbreitet sich auch die theilende und sondernde Gerechtigkeit („schiedlich, friedlich") in der menschlichen Gesellschaft; und zum zweiten Male gewinnt jenes Wort des Herrn weltgeschichtliche Bedeutung, das Wort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist"; d. h. gewähret den Aufgaben der Religion, was diesen gebührt, aber auch die anderen Aufgaben und Lebenszwecke lasset zu ihrem Rechte kommen. Der Staat soll nicht von der Kirche erst seine Auctorität borgen: denn er ist selbst eine göttliche Ordnung, welche freilich ihren Zusammenhang mit der Kirche, mit der Religion, treulich bewahren soll, da in der Religion doch die letzte Garantie auch für den Staat liegt, da sie es ist, welche aller Sittlichkeit und jeder guten Gesinnung ihre Grundlage geben und bewahren muß. Was hier von der Selbständigkeit des Staates gesagt ist, gilt auch von allen anderen Kreisen des Weltlebens. Ein jeder der vielen besonderen Zwecke des Daseins, welche alle in der Oekonomie der Schöpfung und der menschlichen Natur begründet sind, soll seiner eigenen Natur, seiner relativen Autonomie, seiner von Gott verliehenen selbständigen Bedeutung gemäß sich entwickeln. Demnach soll es keineswegs nur eine kirchliche Kunst, eine kirchliche Wissenschaft geben: Wissenschaft und Kunst haben auch ihre eigene, von der Kirche unabhängige Sphäre. Gewiß liegt es in dem Principe der Reformation, daß die Religion auch ferner die

höchste, die Alles beherrschende, Alles durchdringende Macht bleibe: ihre Herrschaft soll aber die des Geistes sein. Sie soll durch die Mittel des Geistes und Wortes wirken, auf welche der Herr, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, sie hingewiesen hat. Daher soll sie Gottes Reich nicht durch das Schwert aufrecht halten wollen, wie Petrus versuchte, als er dem Knechte des Hohenpriesters das Ohr abhieb, zum bedenklichen Vorbilde der römischen Kirche und so vieler der sogenannten Nachfolger des Petrus, welche, uneingedenk des Wortes Christi: „Stecke dein Schwert in die Scheide", seiner Sache aufhelfen wollten, indem sie gegen die vermeinten Widersacher derselben das Schwert gebrauchten. Die Religion (das Evangelium) soll im gesammten Gesellschaftsleben die centrale Potenz sein. Aber gerade damit sie das wahre und lebendige Centrum bilden könne, so müssen die peripherischen Kreise, jeder für sich, wieder ein besonderer Lebens- und Wirkungskreis der Freiheit werden, müssen in relativer Bedeutung ihr Centrum in sich selber tragen. Ihr Verhältniß zu den Potenzen des Weltlebens soll nicht ein äußerlich mechanisches, vielmehr ein dynamisches sein, indem sie ihre umbildenden und erlösenden Wirkungen von innen heraus übt. Hier reden wir nur von dem Principe und betrachten die Sache nur im Allgemeinen: denn bei der geschichtlichen Ausführung dieses Princips und in Betreff der speciellen Lebensgebiete und Zustände ist nicht Weniges zu bemerken und sind viele nähere Bestimmungen hinzuzufügen. Die geschichtliche Inslebenführung dieses großen Princips, durch welches ein organisches Verhältniß von Auctorität und Freiheit, von wahrer Abhängigkeit und wahrer Freiheit für alle Lebenskreise gefordert wird — denn gleichwie jeder gesellschaftliche Kreis seine eigenthümlichen Freiheitserfordernisse hat, so hat er auch seine entsprechenden Abhängigkeitsbedingungen — vollzieht sich nicht auf einmal und bedarf der Zeit und namentlich großer Entwickelungskrisen. Denn bald war es der Geist der Unfreiheit, der wieder Eingang fand, um für lange Zeit die Entwickelung und den Sieg des protestantischen Prin-

cips aufzuhalten. Bald wurde die protestantische Freiheit in fleischliche Freiheit verkehrt. Denn allezeit droht die Gefahr, daß jene relative und bedingte Autonomie, welche der Protestantismus den verschiedenen Seiten des Menschheitslebens zurückgegeben hat, irrthümlich als eine absolute Autonomie aufgefaßt werde. Dadurch kommen denn die religionslose Moral und der religionslose Staat zur Herrschaft.

Betrachtet man nun das sociale Leben der Gegenwart unter dem ethischen Gesichtspunkte, so begegnen unseren Blicken — so lange sich nämlich unsre Betrachtung im Allgemeinen hält — drei Hauptrichtungen. Von diesen nennen wir zuerst folgende zwei: die evangelisch-protestantische Richtung, welche auf den Grundlagen der Reformation stehen bleiben will und den verschiedenen sittlichen Aufgaben, in ihrem Zusammenhange mit dem Principe der Religion, nachstrebt; ferner die religionslose Moral und Politik, welche letztere mit der im vorigen Jahrhunderte durch Rousseau und die französische Revolution aufgekommenen Lehre von den allgemeinen Menschenrechten zusammenhängt. Was diese Lehre Wahres hat, ist vollkommen in dem Principe der Reformation enthalten. Denn aus der unendlichen und ewigen Geltung der menschlichen Persönlichkeit vor Gott, aus der Vorstellung von der in Gott freien Persönlichkeit, folgt auch der Anspruch auf das Recht derselben in der weltlichen Sphäre, auf bürgerliche und politische Freiheit, auf Gewissens- und Religionsfreiheit, auf freie wissenschaftliche Forschung u. s. w., und namentlich die Forderung, daß Niemand lediglich zum Mittel für Andere diene. Diese Wahrheit ward aber thatsächlich zu einer bloß negativen und die Gesellschaft auflösenden, sofern die Freiheit nicht allein von der falschen, sondern auch von der wahren Auctorität sich losriß, und kein andres Abhängigkeitsverhältniß als dasjenige anerkennen wollte, welches durch die Beschlüsse zufälliger Majoritäten festgesetzt und wieder aufgehoben werden könne. Es frommt zu nichts, die falschen Auctoritäten abzuschaffen, so lange man nicht

die wahren an ihre Stelle setzt. Die Revolution hat aber, unter mancherlei Metamorphosen, ihren Kreislauf durch die Länder der Welt bis auf diesen Tag fortgesetzt. Heute noch läßt sich der eigentliche Nothstand der Gesellschaft damit bezeichnen, daß diese noch immer nicht im Stande ist, die rechte Auctorität zu finden, zu welcher sie sich in das Verhältniß einer freien Abhängigkeit stelle, was in der Kürze gesagt nichts Anderes bedeutet, als daß sie ihr rechtes Verhältniß zur Religion, als der höchsten unsichtbaren Auctorität, nicht gewinnen kann: denn eine bloß sichtbare und äußerliche Auctorität, welche es auch sein möge, kann einmal diesem Geschlechte nicht helfen, und der tiefste Gegensatz unsrer Zeit bleibt überall der Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben. Die dritte Hauptrichtung ist die römisch-katholische: denn der Katholicismus hat bis auf diesen Tag keine einzige seiner mittelalterlichen Prätensionen aufgegeben, ohne sie jedoch durchführen zu können, und tritt daher, überall wo er es vermag, als die eigentliche Reaction auf. Da die römische Kirche grundsätzlich Nichts hat lernen wollen, weder von der Reformation, noch von der Revolution, welche beide von ihr unter einem und demselben verdammenden Urtheile zusammengefaßt werden, bemüht sie sich unermüdlich, die Welt unter den Gehorsam der Kirche zurückzuführen. In augenfälligster Weise zeigt sich Dieses in der jüngst durchgesetzten Erneuerung und Sanctionirung des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogma's, mit welchem man ohne Zweifel dem unverkennbar vorhandenen Bedürfnisse der Gegenwart nach Auctorität entgegenkommen wollte, aber leider! eine Auctorität aufgestellt hat, welche nicht „durch Offenbarung der Wahrheit sich wohl erweist gegen der Menschen Gewissen" (2. Kor. 4), nicht innerlich sich ihnen bezeugen kann, so wenig, daß man nicht einmal in der römischen Kirche sich zum Glauben an dieselbe entschließen mag. Zwar darf bei alledem nicht verkannt werden, daß die römische Kirche mit der falschen Tradition in gewissem Maaße auch die wahre altchristliche Tradition bewahrt, und daß sie, um dieses ihres Antheils an der Wahrheit willen, mit eini-

gem Rechte dem unerschütterlichen Felsen (Petra) verglichen werden kann, welcher mitten in dem unruhigen Wogen und Wallen der Freiheitsbestrebungen fest gestanden hat. Aber ebenso wenig darf es vergessen werden, daß die gewaltthätigste und furchtbarste aller Revolutionen der Geschichte nicht von einem protestantischen, sondern von einem (nach möglichster Unterdrückung der protestantischen Elemente) katholischen Lande ausgegangen ist, ohne daß die katholische Kirche durch ihre Stabilität und äußere Auctorität es vermochte, auf jene welterschütternde Bewegung auch nur den mindesten leitenden oder mäßigenden Einfluß zu üben. Und auch, nachdem der Katholicismus in Frankreich wieder eingeführt worden ist, befindet jene begabte Nation sich beständig in einem unaufgelösten Dualismus, sofern sie zwar in der weltlichen Sphäre ein ziemliches Maaß von Freiheit hat, in der religiösen und kirchlichen dagegen, auch unter dem neuesten Regimente, das alte Joch der Unfreiheit trägt, ein Dualismus, welcher ihr weder bisher zum Heile gereicht hat, noch ferner zum Heile gereichen wird*). Denn ein immerhin hohes Maaß von Freiheit in der bürgerlichen und socialen Sphäre, und zugleich blinder Gehorsam unter einer äußeren Auctorität in der Sphäre der Religion, diese zwei durchaus ungleichartigen Principien, lassen sich kaum in demselben Bewußtsein vereinigen, und scheinen unvermeidlich Zweifel, Negation und Unglauben, schließlich auch Widerspruch und Auflehnung gegen die eine wie andere Auctorität herbeiführen zu müssen, auch da, wo die äußerliche Ehrfurcht vor den Religionsgebräuchen noch ziemlich bewahrt wird.

*) Diese Worte sind vor dem Ausbruche des jüngsten französisch-deutschen Krieges geschrieben, finden aber gerade in den neuesten Geschicken Frankreichs und vielen während jenes furchtbaren Krieges zu Tage getretenen Erscheinungen eine merkwürdige Bestätigung. Anm. d. Uebers.

Die christliche Ethik und Dogmatik.

§. 11.

In dem vorhin entwickelten Verhältnisse zwischen Sittlichkeit und Religion ist zugleich das wechselseitige Verhältniß der Ethik und Dogmatik angezeigt. Die Ethik verhält sich zur Dogmatik, wie Sittlichkeit zur Religion, wie Freiheit zur Abhängigkeit. Auf Grund ihrer Verwandtschaft und wesentlichen Einheit meinte man lange Zeit, beide Wissenschaften verschmelzen und als Eine behandeln zu dürfen. Jedoch muß es als ein Fortschritt angesehen werden, daß die Ethik als eine selbständige Disciplin ausgesondert worden ist, was in der lutherischen Kirche erst durch Calixtus (sein eigentlicher Name Callisen, und aus Schleswig gebürtig, 1586—1656) geschehen ist. Wenn die Ethik nämlich in der Dogmatik nur gelegentlich mit besprochen, demnach über verschiedene dogmatische Lehrstücke vertheilt wird, so kann sie unmöglich zu ihrem Rechte kommen, und wird, so zu sagen, nur beiläufig, jedenfalls ungenügend behandelt. Soll sie dagegen innerhalb der Dogmatik selbst zu ihrem Rechte kommen und eine eingehendere Behandlung finden, was sie ihrer hohen sachlichen Bedeutung wegen beanspruchen darf: so kann Dieses nur störend und verwirrend auf den Gang der dogmatischen Betrachtung einwirken. Jedoch, wenn Dogmatik und Ethik auch als verschiedene und selbständige Wissenschaften behandelt werden, kann dieser ihr Unterschied doch nur ein relativer sein. Die eine legt fortgehend Zeugniß für die andere ab, und trägt überall die Züge ihrer Zwillingsnatur an sich, wenn auch die Dogmatik von beiden die erstgeborne ist und der hieraus folgenden höheren Würde genießt. Die Dogmatik, als die christliche Glaubenslehre, ist ethisch: denn sie handelt von einer Offenbarung des persönlichen Gottes, welcher sich an die freie Persönlichkeit des Menschen wendet. Und die Ethik, als die christliche Lebenslehre, ist dogmatisch: denn sie handelt von einem solchen Freiheitsleben,

welches im Glauben gelebt wird; und alle ihre Lehren sind auf die Glaubenslehren begründet. Die Dogmatik handelt von Gottes Wesen und Eigenschaften, von dem göttlichen Rathschluß und den göttlichen Werken, den Werken der Schöpfung, Erlösung und Heiligung, deren Endzweck kein andrer ist als Gottes Reich mitten im Reiche der menschlichen Freiheit. Wenn nun auch die Dogmatik in ihren Erörterungen darauf hinweist, daß die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses, oder der stetige Fortschritt des Reiches Gottes in dem menschlichen Geschlechte, durch die menschliche Freiheit bedingt sei: so stellt sie doch überwiegend den göttlichen Rathschluß als einen solchen dar, dessen endliche Verwirklichung, ungeachtet alles Widerstandes der Welt, ungeachtet aller Abirrungen der menschlichen Freiheit, ungeachtet des anscheinend zweifelhaften Ausganges dieser Kämpfe, dennoch als Gottes voraus bestimmtes Werk schließlich zu Stande kommen müsse, so namentlich in der christlichen Eschatologie, d. i. der Entwickelung der prophetischen Lehrstücke von dem vollkommenen Siege des Reiche Gottes. Dagegen stellt die Ethik das Reich Gottes, oder das höchste Gut, von einer anderen Seite dar, sofern es nämlich die Aufgabe der menschlichen Freiheit ist und durch diese erstrebt wird. Die Dogmatik ist die Lehre von Dem, was ist und war und unfehlbar kommt, die Ethik die Lehre von Dem, was sein soll, und somit auch von Dem, was nicht sein soll. In der Dogmatik erkennen wir überwiegend Gott und sein Thun im Verhältniß zum Menschen und zu der Welt, und des Menschen Abhängigkeit von Gott und seinem Thun. In der Ethik erkennen wir überwiegend den Menschen und sein Thun, nach seinem selbstthätigen Verhalten gegen die ihm von Gott bestimmte Lebensaufgabe. Die Lehre vom Gesetze Gottes kommt sowohl in der Dogmatik als in der Ethik vor. Jedoch in der Dogmatik wird das Gesetz überwiegend unter dem Gesichtspunkte der Offenbarung Gottes und seiner erziehenden Führung des Menschengeschlechtes betrachtet, in der Ethik dagegen unter dem Gesichtspunkte des menschlichen

Handelns, als die verpflichtende Norm für den Willen und die Handlungsweise des Menschen, oder als des Menschen Pflicht, welche sich zu einem ganzen Systeme von Pflichten und Obliegenheiten entfaltet. Auch die Sünde, als Widerspiel des Guten, als Dasjenige im Menschenleben, was nicht sein soll, muß ebensowohl in der Dogmatik, als in der Ethik vorkommen. Allein in der Dogmatik kommt die Sünde überwiegend als eine vorhandene Störung, eine Abnormität in der menschlichen Natur vor, und zwar als eine solche, welche, im Anbeginn der Menschheitsgeschichte, durch die Freiheit des Menschen und unter göttlicher Zulassung hereingedrungen ist, und welche ihre nothwendigen Consequenzen in Folge des Entwickelungsgesetzes, dem Gott selber unser Geschlecht in dieser Welt der Zeitlichkeit unterworfen hat, entfaltet und an's Licht fördert. In der Ethik aber kommt die Sünde überwiegend als eine Abnormität in dem selbstbewußten Freiheitsleben, sowohl des Individuums als der Gemeinschaft, vor, nicht als das überkommene Erbe, sondern als eine That, zu welcher sie sich selbst bestimmen. In der Dogmatik wird die Sünde überwiegend als die allgemeine Sündhaftigkeit in ihrer naturnothwendigen Entwickelung erkannt; in der Ethik wird sie vorzugsweise in ihren mannigfaltigen Individualisirungen sowohl im socialen Leben als dem der Einzelnen, wie namentlich auch in ihren Uebergängen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit vermittelst der freien Selbstbestimmung, in's Auge gefaßt. „Gott hat Alle beschlossen unter den Ungehorsam, auf daß er sich Aller erbarme" (Röm. 11, 32). Dieses ist dogmatisch. „Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde. Denn Gott wird nicht vom Bösen versucht, versuchet aber selber Niemand; sondern ein Jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket wird" (Jakob. 1, 13. 14). Dieses dagegen ist ethisch.

Auch die Lehre von der Person Christi muß sowohl in der Dogmatik als Ethik vorkommen. In der Dogmatik wird Christus in Sonderheit als Erlöser, in der Ethik aber als Vor-

bild dargestellt. Ebenso muß die Lehre von der Heiligung in der einen wie der anderen Disciplin vorkommen. In der Dogmatik wird sie hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Gnadenwirkungen, in der Ethik unter dem der Willensfreiheit vorkommen. „Gott ist es, der in euch wirket beide, das Wollen und das Vollbringen“ (Philipp. 1, 13). Dieses ist dogmatisch. „Schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern“ (das. V. 12). Dieses ist ethisch, wie denn überdieß die ethische Lehre von der Heiligung letztere nach der Mannigfaltigkeit der einzelnen Tugenden entwickelt. Die Lehre von der Kirche findet sowohl in der Dogmatik als in der Ethik ihre Behandlung. In der Dogmatik erscheint sie besonders als Gottes Werk, Stiftung und Ordnung, in der Ethik dagegen als eine menschliche Ordnung, welche durch die erbauende und Gemeinschaftbildende Thätigkeit der Gläubigen, auf Grundlage der göttlichen Ordnung und Stiftung, in's Leben tritt. „Die Pforten der Hölle sollen meine Gemeinde nicht überwältigen“ (Matth. 16, 18). Dieses ist dogmatisch. „Trachtet darnach, daß ihr die Gemeinde bessert.“ „Laßt Alles ehrlich und ordentlich zugehen“ (1. Kor. 14, 12. 40). Dieses ist ethisch.

§. 12.

Wie die Dogmatik einen biblischen Charakter tragen muß, sofern die Heilige Schrift nicht nur die höchste Richtschnur, die kritische Regel für alle Lehre ist, sondern auch die positive Fülle aller Wahrheit enthält, aus welcher das christliche Denken zu schöpfen und stets auf's Neue sich zu befruchten hat: so gilt Dasselbe von der Ethik. Aber die Ethik bezeugt sich auch dadurch als selbständige Wissenschaft, daß sie zu der Heiligen Schrift sich in ein ebenso ursprüngliches Verhältniß setzt, als die Dogmatik. Die Schrift mit dogmatischem Auge lesen, ist nicht Dasselbe, als sie mit ethischem Auge lesen, und eine ethische Schriftlesung wird sowohl in den Evangelien und der Apostelgeschichte, wie auch in den Briefen, Manches wahrnehmen kön-

nen, dessen eine nur in dogmatischem Interesse angestellte Lectüre nicht gewahren wird. Namentlich gilt Dieses von dem Mittelpunkte der ganzen Heiligen Schrift: der Person Christi. Die ethische Christologie, welche Christum als Vorbild auffaßt, hat eine Seite der Herrlichkeit Christi darzustellen, welche in der dogmatischen Christologie nur unvollständig in's Licht treten kann. Wie aber die ethische Christologie einerseits die dogmatische voraussetzt, so wird sie anderseits auf diese eine sowohl ergänzende nnd berichtigende, als vollendende Rückwirkung üben. Aber nicht weniger kann auch ein Fortschritt in der Dogmatik auf die Behandlung der Ethik eine eingreifende Wirkung üben. Unter vielen Beispielen können wir nur Eines und zwar ein sehr belangreiches anführen. In unsern Tagen ist, auf dem Gebiete der protestantischen Dogmatik, in der Behandlung der christlichen Eschatologie, oder der Lehre von den letzten Dingen, ein nicht geringer Fortschritt gemacht worden, nämlich durch ein tieferes Verständniß des Ganges, den das Reich Gottes durch die Zeitläufe der Geschichte macht, und der schließlichen Vollendung dieses Ganges; und hierdurch ist erst eine Betrachtung der ganzen Geschichte unsres Geschlechts möglich geworden, wie sie der älteren Theologie nicht zugänglich war. Die Ethik in den Tagen der herrschenden Orthodoxie nahm wesentlich nur das Leben des Einzelnen zu ihrem Gegenstande, und zwar auf Grund des Gesetzes und des Evangeliums, wie überhaupt der ganzen Lehre von der Heilsordnung. Zwar stellte sie auch eine Gemeinschaftslehre auf, jedoch nur dergestalt, daß sie die einzelnen Gemeinschaftsformen: Familie, Staat, Kirche, abhandelte. Dagegen fehlte ihr die Idee des Reiches Gottes, welches nicht Dasselbe ist mit der Kirche; oder genauer gesagt, diese Idee konnte damals noch keinen irgend befruchtenden Einfluß üben, als Idee eines göttlich-menschlichen, unsichtbar-sichtbaren Organismus, welcher sowohl die menschliche Gemeinschaft in allen ihren besonderen Gestaltungen, wie auch die Individuen umfaßt, und dessen Gang durch alle Generationen unsres Geschlechts, bis zur herrlichen

Vollendung hin, der ganzen Menschheitsgeschichte erst ihre eigentliche, tiefste Bedeutung verleiht. Nur Bengel (1687—1751) und Oetinger (1702—82) mit ihren Schülern bilden hier unter unsren älteren Theologen eine Ausnahme, indem ihre ganze Theologie, welche ein überwiegend eschatologisches und historisches Gepräge trägt, wesentlich eine Theologie vom Reiche Gottes ist. Wenn nun jene Idee des Reiches Gottes in der Dogmatik unsrer Tage wieder neu belebt ist, und zwar in eschatologischer Richtung: so kann und soll dieses nicht ohne befruchtende Einwirkung auf die christliche Ethik bleiben, welche hierdurch in Stand gesetzt wird, eine praktische Weltanschauung zu entwickeln, welche der alten Ethik durchaus abging. Denn an der letzteren kann man als einen Hauptmangel gerade dieß bezeichnen, daß sie ohne alle Weltanschauung und ohne jeden geschichtlichen Hintergrund blieb.

Und gleichwie die Dogmatik einen kirchlichen und confessionellen Charakter haben muß, ebenso auch die Ethik, welche den Gegensatz zwischen katholischer und protestantischer Sittlichkeit zum Bewußtsein bringen muß. In Uebereinstimmung mit der dogmatischen Verfahrungsweise müssen wir auch in der Ethik auf unsre kirchlichen Bekenntnißschriften zurückgehen, was wir hier jedoch nur in weit geringerem Umfange, als in der Dogmatik zu thun vermögen, weil die dogmatischen Differenzen in unsern Symbolen mit weit größerer Ausführlichkeit, als die ethischen, behandelt sind. Daß das Verhältniß zum Katholicismus keineswegs ein bloß polemisches sein darf, liegt in der Natur der Sache. Denn da die evangelische Kirche, namentlich in der lutherischen Confession, überhaupt die angeborne Tendenz zur echten Katholicität, zu dem Allgemein-Christlichen, in sich trägt, so hat auch die evangelische Ethik ein Interesse daran, im Katholicismus die evangelischen Elemente und Anknüpfungspunkte für eine tiefere Erkenntniß des Sittlichen zu suchen; und wir brauchen nur an die Mystiker der katholischen Kirche und an Namen, wie Pascal, Fenelon, Sailer, zu erinnern, um

dadurch zugleich an eine, freilich esoterische, Richtung innerhalb des Katholicismus zu erinnern, zu welcher wir uns — auch wenn eine letzte und höchste Differenz immer übrig bleibt — in mancher Beziehung als Lernende und Empfangende verhalten können.

Auch der Gegensatz zwischen der lutherischen und reformirten Confession muß auf die Behandlung der Ethik von Einfluß sein, wenngleich dieser Gegensatz von ganz andrer Natur ist, als jener zwischen dem Katholicismus und dem Protestantismus. Unmittelbar aus den dogmatischen Differenzen läßt sich die ethische Verschiedenheit jener beiden Kirchen des Evangeliums kaum ableiten. Und überhaupt läßt sie sich schwerlich in einer einzelnen Formel ausdrücken. Doch zeigt die Geschichte uns in der That einen charakteristischen Unterschied zwischen der lutherischen und reformirten Kirchlichkeit. Obgleich beide Kirchen gegen das äußerliche Gesetzeswesen des Katholicismus den gemeinsamen, echt evangelischen Gegensatz darstellen, obgleich sie beide in der Rechtfertigung allein aus dem Glauben stehen: so läßt sich dennoch mit Grund behaupten, daß im Lutherthume die evangelische Freiheit in größerer Innigkeit hervortrete, als in der reformirten Kirche, ein Unterschied, welcher sich schon in Luther's und Calvin's Persönlichkeiten abspiegelt, von welchen die letztere mit ihrem Rigorismus und ihrer Handhabung der Kirchenzucht fast das Gepräge eines kirchlichen Dictators trägt. Ueberhaupt zeigt die lutherische Confession, im Verhältniß zur reformirten, eine größere Begabung für die Ausbildung des inneren Lebens, während die reformirte Kirche eine größere Begabung für die nach außen gerichtete praktische Thätigkeit zeigt, so daß wir in dieser Hinsicht sagen können, daß der Gegensatz zwischen Maria und Martha — der Herr hatte sie beide lieb — sich in den beiden Confessionen abspiegele. Die lutherische Kirche beweist ihre Stärke in der Contemplation, der Mystik und Theosophie, in der Liederdichtung, in Cultus und Kunst; die reformirte Kirche hat ihre Stärke in der äußeren und

inneren Mission, in freien Vereinen für christliche Zwecke, in der Sklavenemancipation, Armen- und Krankenpflege, Bibelgesellschaften und Tractatgesellschaften. Während das politische und kirchenorganisatorische Interesse dem ursprünglichen und eigenthümlichen Charakter des Lutherthums ferner liegt, hat die reformirte Kirche auf diesem Gebiete eine große, auch für die lutherische vielfach anregende, Productivität entfaltet. In Betreff des Staatslebens hat das Lutherthum von Anfang an eine große Vorliebe für das monarchische Princip bewiesen, während die reformirte Kirche sich stärker von der republikanischen Staatsform und von repräsentativen Verfassungen angesprochen fühlte. Das allgemeine Priesterthum der Gläubigen erkennen beide Confessionen an; aber das Lutherthum macht die Selbstständigkeit des Lehramtes mit tieferer Begründung und stärkerem Nachdrucke geltend, als die reformirte Kirche, was auch auf die Kirchenverfassung seinen Einfluß geübt hat und übet. In der neueren Zeit haben sich beide Confessionen einander mehr genähert — eine Annäherung in Gesinnung und Denkweise, welche als unleugbares Factum anerkannt werden muß, gesetzt auch, daß man sich nicht überall überzeugen kann, daß jetzt schon zu einer wirklichen Union die Zeit gekommen sei. Aber von beiden Seiten wird erkannt, daß man gegenseitig einander bedürfe und von einander Manches zu lernen und zu empfangen habe. Allein, wenn auch die lutherische Kirche in ethischer Hinsicht von der reformirten lernen muß: so soll und darf Dieses doch nicht eine bloße und unmittelbare Nachbildung der reformirten Praxis und Institutionen sein, vielmehr eine freie und selbständige Aneignung in Uebereinstimmung mit ihrer besonderen Eigenthümlichkeit und ihrer geschichtlichen Vergangenheit. Und so beansprucht denn auch eine Ethik, welche auf dem Standpunkte der lutherischen Kirche zu Stande kommt, ihr charakteristisches Gepräge, welches sie von einer auf reformirtem Standpunkte bearbeiteten Ethik unterscheiden wird.

§. 13.

Sowie aber die christliche Dogmatik nicht bloß die Darstellung des in der Schrift und Kirche Ueberlieferten, sondern die wissenschaftliche Erkenntniß der inneren Wahrheit der christlichen Glaubenslehren sein soll: ebenso liegt es auch der christlichen Ethik ob, das christlich Gute in seiner inneren, ihm wesentlich eigenen Güte tiefer eindringend zu erkennen, und die Lehren der christlichen Sittlichkeit in ihrem wissenschaftlichen Zusammenhange darzustellen und zu begründen. Die evangelische Kirche erkennt, daß, was in letzter Instanz die christlichen Lehren für uns sanctionirt, das Zeugniß des Geistes Gottes (testimonium spiritus sancti) ist. Dieses darf aber nicht bloß als ein im Gefühl und Gewissen vernommenes, sondern auch als ein Zeugniß des göttlichen Geistes in unserm Denken verstanden werden, sofern nämlich der göttliche Weisheitsgedanke sich dem menschlichen Nachdenken aufschließt. Und sowie in der Dogmatik von einer christlichen Wahrheitsidee die Rede ist, ebenso auch in der Ethik von einer christlichen Sittlichkeitsidee, als einer in dem gläubigen und wiedergebornen Bewußtsein gegebenen Erkenntnißquelle, aus welcher dieses, in lebendiger Wechselwirkung mit dem in Schrift und Kirche Gegebenen, die Fülle seines Inhalts zu schöpfen und auseinander zu legen hat.

Aber — wird man fragen — gehören denn die Ideen nicht der Vernunft an? Und giebt es überhaupt andere, als die in der Vernunft gegebenen Ideen, deren höchste die von dem Guten ist in seiner Einheit mit dem Wahren, als dem im höchsten Sinne Seienden, dem unbedingt Werthvollen, welches allem Anderen seinen Werth und seine Stelle in dem Ganzen des Daseins bestimmt, und welches daher das höchste Ziel des menschlichen Wollens ist? Giebt es andere Ideen, als die ewigen Vernunftprincipien, ohne welche wir garnicht im Stande wären, das Wahre und Gute, wenn es uns in der Erfahrung entgegenkommt, zu erkennen? — Wir antworten: es sind die

nämlichen und keine anderen Ideen, von welchen es sich auch in der christlichen Wissenschaft handelt. Der Unterschied aber ist dieser, daß die Ideen außerhalb des Christenthums, als bloße oder sogen. „reine" Vernunftideen, der Lebensfülle und Bestimmtheit der Offenbarung ermangeln und mehr oder minder nur formelle Allgemeinheiten sind, wie denn jedenfalls außerhalb des Christenthums ihnen der rechte Mittelpunkt in dem lebendigen Gotte fehlt. Daher reden wir in der christlichen Ethik freilich von denselben Dingen, von welchen auch die bloße Vernunftwissenschaft redet, und reden auch wieder nicht von denselben. Denn die christliche Sittlichkeitsidee verhält sich zu der reinen Vernunftidee, wie das Positive und Gehaltvolle zu dem abstract Allgemeinen. Nur die christliche Sittlichkeitsidee trägt die Möglichkeit zu einem wirklichen Fortschritte in sich, darum weil sie sich durch die Thatsachen der Offenbarung und in einem Bewußtsein entwickelt, in welchem beide, die Offenbarung und die Erlösung, zu wirklichen Thatsachen geworden sind, während die bloße Vernunftidee die Möglichkeit zu einem lebendigen Fortschritte nicht besitzt, mag sie immerhin für die Erkenntniß der Offenbarung die conditio sine qua non, d. i. die unerläßliche Formal-Bedingung, bleiben. Von der productiven Macht der christlichen Sittlichkeitsideen kann man durch einen Blick in die Kirchengeschichte sich überzeugen, welche uns viele Erscheinungen und Gestalten der christlichen Sittlichkeit zeigt, die nicht aus der Schrift abgeleitet worden sind, da sie sich in Verhältnissen bewegen, welche in den Ursprungszeiten der Schrift völlig unbekannt waren, Erscheinungen, deren jede aber dennoch durchaus echt christlich normirt ist. Wo man dagegen die christliche Sittlichkeitsidee als innere Erkenntnißquelle verleugnet, da muß das christliche Bewußtsein gegenüber dem Buchstaben der Schrift als eine bloße tabula rasa erscheinen. So bei gewissen Secten, welche die Bergpredigt des Herrn buchstäblich und ideenlos verstehen, und daher z. B. den Eid im bürgerlichen Leben verdammen, weil dort geschrieben steht: „Eure Rede sei Ja Ja und

Nein Nein", ebenso wie sie den Kriegsdienst nicht mit dem Christenthume vereinbar finden, weil es heißt: „So dir Jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem halte den andern auch dar." Das Nämliche gilt von der ideenlosen Auffassung des Vorbildes Christi, indem Viele die Nachfolge Christi als ein äußerliches Copiren Christi ansehen. Das relativ Apriorische in der christlichen Sittlichkeit, vermöge der innewohnenden Idee und des göttlichen Geistes, hat Luther klar eingesehen, da er sagt: „So wir Christum haben, und bewahren ihn, alsdann taugen wir bald, Gesetz zu machen und Alles recht zu richten; ja, da werden wir gar neue zehn Gebote machen, wie Paulus Solches treibt in allen Briefen und Petrus, in Sonderheit aber Christus im Evangelio"*). Haben wir — will er sagen — den lebendigen Born des Geistes in uns, so sind wir auch im Stande, neue Formen des Sittlichen zu produciren und die neuen Aufgaben zu lösen, welche die Gegenwart des Lebens an uns stellt. Jedoch darf jenes Apriorische in der christlichen Sittlichkeit nur relativ und unter Beschränkungen verstanden werden. Denn, wenn einerseits aus seiner Nichtachtung und Nichtbefolgung eine unwahre, weil sklavische und mechanische, Abhängigkeit von der Schrift erfolgen muß, so ergiebt sich andererseits aus einem unbeschränkten und ausschließlichen Festhalten an demselben ein antinomisches Verhältniß zu Schrift und Kirche. Das Wahre der Sache aber ist, daß die Idee nur in lebendiger Wechselbeziehung zu Dem, was uns positiv gegeben ist, ihre gesunde Entwickelung und ihr unerläßliches Regulativ findet.

Demnach unterscheidet sich unser Standpunkt bei der Erkenntniß der christlichen Sittlichkeit ebenso sehr von einem Supranaturalismus, welcher die Offenbarung mit Ausschließung menschlichens Forschens zu seinem Ausgangspunkte nimmt, wie von einem Rationalismus, welcher von dem eigenen Denken,

---

*) Luther's Werke, Walch'sche Ausgabe XIX, S. 1750.

mit Ausschließung des Glaubens und der Offenbarung, ausgeht. Ein Supranaturalismus, wie der bezeichnete, verkennt, daß die Offenbarung eben für die Vernunft vorhanden ist, daß daher die Vernunft für die Offenbarung präformirt sein muß. Mit anderen Worten: die ursprünglichsten und tiefsten Fragen der Vernunft sind es gerade, auf welche die Offenbarung Antwort ertheilt; und die durch Gottes Geist erleuchtete Vernunft soll nur lernen, immer besser zu fragen und immer besser die Antworten zu verstehen, welche die Offenbarung ertheilt. Sollte aber zwischen Vernunft und christlicher Offenbarung ein absoluter Gegensatz bestehen: dann müßte ja die Vernunft und die in der Vernunft gegebene natürliche Offenbarung von einem anderen Gotte herstammen, als die christliche Offenbarung; oder die menschliche Natur müßte dermaßen durch die Sünde zerrüttet sein, daß Sünde und Finsterniß zur Substanz des Menschen geworden wären, wodurch denn freilich die menschliche Natur dem Christenthume gegenüber das absolut Ungleichartige, und das Christenthum das für den Menschen absolut Paradoxe werden würde, eine Ansicht, welche jedoch eben so sehr gegen die Schrift streitet, wie gegen die Kirchenlehre, und in Folge der sog. Flacianischen Streitigkeiten von der evangelischen Kirche ausdrücklich als häretisch verworfen worden ist. Auf der andern Seite wird von einem Rationalismus, welcher mit Ausschließung der Offenbarung in der Vernunft seinen Ausgangspunkt sucht, die Thatsache völlig verkannt, ja geleugnet, daß die natürliche (sich selbst überlassene) Vernunft durch die Sünde verdunkelt, und daß das Christenthum sich zu unserer Vernunft gerade so verhält, wie zu der ganzen menschlichen Natur, deren Bestandtheil sie ist, nämlich theils erlösend, theils vollendend und zur Vollkommenheit entwickelnd. Indem wir nun also eine gewisse Einheit von Vernunft und Offenbarung behaupten, kann doch unsre Meinung keineswegs sein, daß diese Einheit eine absolute sei, so lange nämlich die Sünde noch fortdauert; vielmehr schließt jene Einheit noch den relativen Gegensatz von Vernunft und Offenbarung

in sich, einen Gegensatz, welcher während des gegenwärtigen Aeons niemals völlig überwunden werden kann, weßhalb in allem unsrem Erkennen immer ein Transcendentes übrig bleibt, welches nicht in unsrer Erkenntniß aufgehen will*). Hierin gerade liegt der Grund, weßhalb die christliche Erkenntniß niemals der heil. Schrift und der in dieser niedergelegten Offenbarungsfülle entwachsen kann, sondern immer auf's Neue zu ihr zurückkehren muß, damit das subjective Bewußtsein sich immer inniger mit dem objectiven Christenthume zusammenschließe. Stößt aber unsre Behauptung einer relativen Einheit von Vernunft und Offenbarung bei Solchen auf Widerspruch, deren Wahlspruch lautet: Aut Caesar, aut nihil, und welche entweder ein absolutes Wissen, oder, wofern dieses nicht möglich sein sollte, ein absolutes Nichtwissen statuiren: so ist daran zu erinnern, daß die Relativität nun einmal das unauslöschliche Merkmal dieser unsrer Welt ist, in welcher, auch nachdem die Versöhnung geschehen, nachdem das absolute Princip in die Wirklichkeit eingetreten ist, dennoch der unüberwundene Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit stets fortdauert. Auch lehrt die Erfahrung, daß es ebenso wenig, wie mit einem absoluten Nichtwissen, mit einem vermeintlich absoluten Wissen hat gehen wollen. Die Geschichte der Philosophie zeigt uns nur allzu oft, daß jenes ganze sogen. reine Vernunftwissen, ungeachtet seiner prätendirten Absolutheit, in Wirklichkeit stets nur sehr relativ und lückenhaft ausfiel, auch alsdann, wenn es die Grenzen der Erkenntniß festgesetzt und sich selbst als ein Nichtwissen bestimmt hatte. Denn bis auf den heutigen Tag hat noch jedes neue philosophische System mit der Behauptung angefangen, daß in den vorhergegangenen die Vernunft es nur zu einer relativen Selbsterkenntniß gebracht habe, und demnach ihrem tiefsten Wesen nach sich selber relativ fremd geblieben sei. In dem diesseitigen Dasein aber und unter den irdischen Bedin-

*) Vgl. Martensen's Glaubenslehre, und Desselben Schrift: Ueber Glauben und Wissen (übersetzt in Jahrbüchern f. d. Theol. XIV, 390 ff. 1870).

gungen, an welche unsre Entwickelung hier einmal gebunden ist, wird „das Stückwerk unsrer Erkenntniß" nicht beseitigt werden, jedenfalls am wenigsten durch den Machtspruch irgend eines neu auftauchenden Philosophen.

Aus dem bis hierher Gesagten ergiebt sich denn auch unsre Beantwortung der Frage: wie wir das Verhältniß zwischen der philosophischen und der christlichen Ethik bestimmen. Einen wirklichen, in der Sache begründeten, Gegensatz beider können wir nicht erkennen, da die (ihrer Methode nach) philosophische Ethik sehr gut christlich, und die christliche wiederum füglich philosophisch sein kann. Der Unterschied wird sich nur in Analogie mit jenem Unterschiede bestimmen lassen, welcher zwischen der Religionsphilosophie und der christlichen Glaubenslehre stattfindet. Dagegen erkennen wir allerdings einen Gegensatz zwischen christlicher und nicht-christlicher Ethik, d. h. einer solchen, welche durch eigene Mittel, in völliger Unabhängigkeit, ja, offener Lossagung von der Offenbarung, die Sittenlehre begründen will. Indessen ist das Verhältniß der christlichen Ethik zu der nicht-christlichen doch kein bloß gegensätzliches, sondern in gewissem Sinne auch ein Verhältniß der Einheit. Denn da dasjenige Humanitätsideal, zu welchem das Christenthum den Menschen erlösen und vollenden will, dasselbe ist, zu welchem schon von Anfang her die menschliche Natur angelegt war, seine Entwickelung aber nur durch die Sünde gestört und gehemmt worden: so wird es auch — und dieß so gewiß, als die eingetretene Störung eben keine absolute heißen darf — ein gemeinsam Menschliches geben, was sowohl von der christlichen, als der nicht-christlichen Ethik anerkannt wird. Und so sind auch die formalen Begriffe aus dem Gebiete der Sittlichkeit, der Begriff des sowohl für das Einzel- als das Gemeinschaftsleben Normalen, der Freiheit und des Guten, der Pflicht und Tugend, an und für sich keine verschiedenen für die christliche und für die nicht-christliche Ethik, sondern im Grunde die nämlichen. Verschieden ist aber ihr Inhalt; daher verhält sich die christliche

Ethik zur nicht-christlichen theils kritisch, verurtheilend oder berichtigend, theils vollendend und verklärend, indem sie nachweis't, daß diese allgemeinen Begriffe nur durch das Christenthum Leben und Fülle erlangen, zu ihrer Wahrheit kommen und ihre rechte Bedeutung gewinnen können. Darum gerade, weil die christliche Ethik das allein wahre Humanitätsideal entwickeln und zur Anschauung bringen soll, darf nichts Menschliches ihr fremd sein, und ihre Aufgabe muß sein, die Einheit des Christlichen und Humanen nachzuweisen, also zu zeigen, daß dasjenige Menschliche, von welchem das Christliche zurückgewiesen und verleugnet wird, eben nicht das wahrhaft Menschliche sei, gleichwie sie umgekehrt auch nachzuweisen hat, daß dasjenige Christliche, durch welches das rein Menschliche verleugnet wird, gewiß nicht das wahrhaft Christliche sei.

Die christliche Ethik und die moderne Humanität.

§. 14.

Die im Vorhergehenden ausgesprochene, auf Vereinigung des Christlichen und Humanen gerichtete, Forderung erhält in unsrer Zeit eine besondere Bedeutung. Denn das eigentliche Princip unsrer Zeit, ihr leitender Gedanke, ihre Alles beherrschende Tendenz, kann füglich in das Eine Wort: Humanität gefaßt werden. Obgleich nun nicht geleugnet werden soll, daß ein zwiefaches Humanitätsideal in der Gegenwart vorhanden sei, und das eine wie das andere seine Verehrer habe: überwiegend ist jedenfalls das Humanitätsideal dieses Geschlechts das autonomische. Es darf daher auch nicht zufällig heißen, daß gerade der Prometheusmythus, von verschiedenen Seiten und in verschiedenem Zusammenhange, einem vorzugsweise „dem Humanen“ nachtrachtenden Geschlechte wie von selbst in Erinnerung

gebracht worden ist*). Prometheus ist ein Titane, welcher es „für einen Raub hält“, und den Raub nicht scheuet, den Göttern gleich zu sein und das Feuer vom Himmel zu stehlen. Er ist's, der den Menschen Cultur und Civilisation, alle Kunst und Wissenschaft bringt. Er ist's, der sie gebildet und klug, aber nicht fromm und gut, vielmehr hochmüthig macht und den himmlischen Mächten trotzen lehrt, wie er selber thut. Ihr Wissen ist nun ohne Gottesfurcht, ihre Freiheit ohne Gehorsam und Ehrfurcht. Weil die Menschen auf diesem ungesetzlichen Wege zur Cultur geführt sind, wird Prometheus, als Repräsentant der Menschheit, nach dem Willen des Zeus, zur Strafe an einen Felsen angeschmiedet, wo ein Adler ihm die Leber aushackt, welche stets von Neuem anwächst. Jeden dritten Tag kehrt „des Zeus beflügelter Hund“ zurück, und frißt die wiedergewachsene Leber. Diese Leber, „welche nicht stirbt“, ist ein Bild der Begierden und Leidenschaften, welche nicht sterben können, und der Adler, der sie, wenn sie ausgewachsen, frißt, ein Bild der von den Leidenschaften unzertrennlichen Leiden und Qualen, Prometheus selbst in seiner Pein ein Bild des menschlichen Ich's, welches von der Gemeinschaft Gottes sich losgerissen hat. Mit der Fessel einer eisenharten Nothwendigkeit ist er geschmiedet an den öden Felsen der Wirklichkeit, durch die Jahrtausende hindurch unsäglichen Leiden preisgegeben, von welchen erst Herakles ihn befreit, eines Gottes Sohn, welcher mit seinem Pfeile den Adler tödtet und die Fesseln sprengt — hierin ein Vorbild des Erlösers, welcher dem schuldbeladenen und gebundenen Geschlechte die Erlösung bringt. Prometheus ist, wie Schelling sagt, nicht ein Gedanke, den irgend ein Mensch erfunden hat: er ist vielmehr einer jener Urgedanken, welche sich selbst in's Dasein drängen. Nicht der Griechengeist allein legt in dieser Mythe eine geheime Beichte ab, sich als den Freien und dennoch

---

*) Vgl. Dorner in: Jahrb. f. d. Theologie I, S. 361, und H. Martensen's Schrift: Erinnerung an J. P. Mynster, S. 44 ff.

Gefesselten bekennend, weil seine Freiheit nicht die legitime ist, aber zugleich auch die Hoffnung zukünftiger Befreiung aussprechend: es ist der Menschengeist selbst, welcher hier redet. Diese Mythe ist von allgemein menschlichem, universellem Inhalte. Und in unsrer Zeit hat der Prometheusmythus eine neue und prägnante Erfüllung gefunden. Denn in mehr als Einer Hinsicht ist das gegenwärtige Geschlecht auf dem prometheischen Wege zu seinem großen Culturreichthum und seinen Erkenntnißschätzen, sowie zu seiner Naturbeherrschung gelangt. In seiner Emancipation vom Glauben, vom Gehorsam und der Liebe zu Gott, rühmt es sich, dazu gekommen zu sein; seine Schuld aber läßt sich mit den Worten bezeichnen, die wir beim Propheten lesen: „Du dachtest: da ist Niemand, der mich siehet; deine Weisheit und Kunst hat dich verkehret, und sprichst in deinem Herzen: Ich bin's, und sonst keine" (Jes. 47, 10). Und daher ist dieses Geschlecht in seiner emancipirten Freiheit zugleich so gebunden, an seine geheimen Qualen und Herzensängste, an eine unselige, sturmerfüllte Oede in seiner inneren Welt preisgegeben. Unablässig verlangt es nach Freiheit; und unter fortgesetzten Civilisationsbestrebungen und maßlosen Freiheitskämpfen mühet es sich vergeblich ab, seiner Fesseln los zu werden. Es kann aber nur auf dem von außen nach innen führenden Wege erlöset werden, nur durch den Erlöser, durch das Evangelium Christi.

Freilich müssen wir, einer falschen Christlichkeit gegenüber, immer wieder einschärfen, daß die Cultur, daß Kunst und Wissenschaft nicht an und für sich vom Uebel seien, im Gegentheil zu einem vollständigen Menschendasein unerläßlich gehören; ja, es muß gesagt werden, daß die Cultur, daß Bildung eine der Bedingungen sei für die volle Entwickelung der Sittlichkeit und Religiosität, welche unter barbarischen, culturlosen Zuständen nur sehr unvollkommen zur Entfaltung kommen können, weßhalb das Christenthum in den Ländern, an den Orten, wo keine Cultur vorhanden war, selbst die Keime derselben pflanzet. Worauf es für die moderne Humanität ankommt, ist Dieses, daß ihr Cultur=

besitz ein rechtmäßiger werde und die richtige Stellung zum Höheren und zur Religion gewinne, was nur dadurch möglich ist, daß der Mensch sein Reich zu Lehn nehme von dem König der Könige, Gottes Vasall und Haushalter auf Erden sein wolle, anstatt Selbstherrscher und Selbsteigenthümer sein zu wollen. Und dieses ist der Erlösungsprozeß, durch welchen das Geschlecht seiner Prometheusqualen soll erledigt werden: es ist das in der Fülle der Zeiten geoffenbarte tiefe Geheimniß (Ephes. 1, 10 ff. Röm. 16, 25 f.), welches auch in dieser unsrer Zeit sich erfüllen soll. Daß die Wissenschaft das Geschlecht zu erlösen nicht vermöge, braucht fürwahr nicht erst gesagt zu werden. Wohl aber soll die Wissenschaft an ihrem Theile zur Erkenntniß dessen, worauf es ankommt, mitwirken.

Und eben deßhalb soll die christliche Wissenschaft sich weder gleichgültig, noch bloß ablehnend und verwerfend verhalten gegen die prometheische Humanität unsrer Tage, sondern zugleich die in jenem emancipirten Weltbewußtsein gefangenen Wahrheitsmomente erkennen und den Anknüpfungspunkten für das Christliche liebend nachspüren. Auch muß man sich davon überzeugen, daß eine große Zahl derer, die unter den Einflüssen jener emancipirten Humanität stehen, viel weniger das Titanische derselben sich angeeignet hat, als vielmehr, ohne zu wissen wie? der aus jener Quelle fließenden geheimen Qualen und Leiden theilhaftig geworden ist. Noch immer giebt es Viele, welche nach Erlösung verlangt, welche sie auch gern annehmen würden, wenn sie ihnen nur in rechter Weise könnte nahe gebracht werden; ein Neues suchen sie, und sie wissen nicht, daß dieses Neue, das sie suchen, das recht verstandene Christenthum selbst ist, dieses Christenthum, welches nicht, wie man ihnen oft vorgestellt hat, etwas — Unmenschliches (dem menschlichen Fühlen und Leben Fremdes, ja Feindliches), vielmehr Etwas ist, das den tiefsten Bedürfnissen des Menschen entgegenkommen will. Die Orthodoxie und der Pietismus, beide haben sich in Betreff jener weltlichen Humanität Manches vorzuwerfen, sofern sie dieselbe nur allzu

oft theils als bewußte Gottlosigkeit, theils als Eitelkeit und Leichtsinn behandelt haben, anstatt zu derartigen Urtheilen sich erst das Recht dadurch zu erwerben, daß sie eine ernstliche Selbstkritik anstellten und sich fragten: haben wir denn unsrerseits das Christliche immer in das rechte Verhältniß zum Menschlichen gestellt? sind wir so ganz unschuldig daran, wenn man drüben jetzt das Menschliche in ein falsches Verhältniß zum Christlichen stellt? — Hierbei möge besonders auf Einen Punkt die Aufmerksamkeit hingelenkt werden. Es läßt sich nämlich nicht leugnen, daß die ältere Theologie unsrer Kirche, wie auch die pietistische Schule und Partei, nicht wenig jener Emancipation auch dadurch die Wege bahnten, daß sie zu ausschließlich ihren Blick auf das Reich der Gnade richteten, dagegen für das Reich der Natur, das Reich der ersten Schöpfung, welches doch eine Voraussetzung ist für das der Gnade, die Augen beinahe völlig verschlossen. In dem Maaße vertieften sie sich in die Lehre vom Heile und vom Heilande, daß die Lehre von Gott dem Vater, dem Allmächtigen, dem Schöpfer Himmels und der Erden, nicht zu der Entfaltung und Anwendung, welche ihr zukommt, gelangen konnte. Die Schöpfung wurde zu einseitig unter dem Gesichtspunkte der Sündhaftigkeit und des Verderbens aufgefaßt, das gegenwärtige Leben zu ausschließlich *nur* als Vorbereitung für das zukünftige betrachtet, während man übersah, oder doch nicht gebührend hervorhob, daß das gegenwärtige Leben doch nur alsdann in Wahrheit ein *Mittel* für das zukünftige sein kann, wenn es zugleich ein *Zweck* an und für sich selber ist, wenn das Leben in diesem von Gott uns bestimmten Dasein gründlich und vollständig allen seinen Aufgaben nach durchgelebt wird. In der Lehre freilich hielt man symbolgemäß daran fest, daß die Sünde nicht des Menschen Wesen ausmache, daß die Schöpfung, obgleich durch die Sünde gestört, dennoch nicht des Teufels, sondern Gottes Werk sei. Aber diese richtige Erkenntniß wurde nicht durchgeführt, noch mit Verstand und Geist angewendet; und fortwährend blieb Sinn und Gemüth für zahlreiche Erscheinungen des natürlichen

Menschenlebens und des natürlichen Menschengeistes fast völlig blind. Zwar im 15. und 16. Jahrhundert war durch die Wiederentdeckung Griechenlands und Roms und ihrer Literaturen ein neuer Sinn erweckt worden. Was aber von wahrhaft gesundem Sinne und Bewußtsein in jener Zeit sich regte, erstickte bald nachher wieder, besonders im 17. Jahrhunderte, welches nicht mit Unrecht das Mittelalter der protestantischen Kirche genannt worden ist Erst hundert Jahre nachher machte sich der Sinn für das Menschliche wieder geltend, und zwar in einem Umfange und mit einer Kraft, wie niemals zuvor, nämlich in Folge des großen geistigen Umschwungs, welcher im 18. und in unserm Jahrhundert eingetreten ist.

Freilich hat dieser Umschwung oft und nach mancher Seite hin den Charakter einer Emancipation vom Christenthume angenommen, und gegen die Kirche und ihre Heiligthümer sich theils feindlich, theils gleichgültig verhalten; und in dieser Richtung und Gestalt hat er in Goethe's berühmtem Gedichte: „Prometheus" eine drastische Darstellung gefunden. Allein, während Gott der Herr im Ganzen dem damals aufkommenden Geschlechte ein „unbekannter Gott" war, wie vormals den Athenern, so erhob sich zugleich am Geisteshimmel ein Reich göttlicher Ideen, in welchen der Menschengeist sein eigenes Wesen wiedererkannte, und welches über dieses Erdendasein einen so verklärenden Glanz ausbreitete, daß Vielen das gegenwärtige Leben nunmehr so schön und reich erschien, daß sie gar nicht mehr das Bedürfniß eines jenseitigen fühlten. Der Sinn für das Schöne wurde durch große Dichter und Künstler entwickelt; und man machte die Erfahrung, daß es eine Freude gebe an der Herrlichkeit der Natur, an den Erzeugnissen der Kunst, welcher, auch wenn sie keine fromme war, dennoch ihre Berechtigung und ihr Werth nicht abzusprechen war. Von begeisterten Denkern wurde die Idee des Guten, des Sittlichen, scharfsinnig und beredt gedeutet, und überall hin verkündigte man: es giebt eine Sittlichkeit, es giebt ein Freiheitsbewußtsein, es giebt eine Beugung

unter die ewigen Forderungen des Gesetzes und des Ideals, welche Anspruch auf Hochachtung und Bewunderung haben, wenn auch der Stempel des Christenthums an ihnen nicht zu erkennen sein mag. Die Freuden und Schmerzen eines Menschenherzens, die geheimen Vorgänge und Erfahrungen einer Menschenseele, der echt menschliche Freiheitskampf für die Ideale des Lebens, wurden von den Dichtern lebendig und hinreißend geschildert, und wirkten elektrisirend und befruchtend auf das Leben. Man suchte das allgemein Menschliche auf, forschte dem Menschen nach in allen Zeitaltern, unter allen Himmelsstrichen, in allen Völkern, in allen Religionen; und mit der Zauberlampe des Geistes und der Phantasie wurden sowohl die Gottheiten der Griechen als des Nordens, alle jene Ideale des natürlichen Lebens, aus dem Schattenreiche in die geistige Gegenwart und in das Licht des Tages heraufbeschworen. Die Weltgeschichte wurde mehr und mehr als die Geschichte des Menschen verstanden und behandelt; und zugleich mit dem geschichtlichen Sinne, wie auch durch die Drangsale der Zeit, welterschütternde Ereignisse, gewaltige Umwälzungen der Reiche, unter welchen ein neuer politischer Prometheus zuletzt an den Felsen St. Helena's geschmiedet wurde, erwachte auch die Liebe zum Nationalen, zum Vaterländischen. Durch die Philosophie wurde die Idee des Wahren neu belebt. Das menschliche Selbstbewußtsein ward zum Ausgangspunkte aller Wahrheitserkenntniß, ward ihr Probirstein, im Gegensatze gegen Alles, was Auctorität hieß im Himmel und auf Erden. Man vertiefte sich in die Geheimnisse der Natur, wie in das verborgene Wesen des Ichs, des Selbstbewußtseins; man erforschte die Gesetze des Denkens und Seins; man versuchte sich mit der Lösung des großen Räthsels alles Lebens, und jede solche Lösung wurde mit begeisterten Zungen verkündigt und besungen. Nun muß man freilich sagen, daß von allem diesem Schönen und Herrlichen sehr vieles auf prometheischem Wege gewonnen, daß in keinem jener gepriesenen und preiswürdigen Erzeugnisse der Neuzeit das christliche Heil zu finden sei. Jedoch, so un-

leugbar diese Thatsache auch ist: keineswegs folget doch daraus, daß in allen jenen Geisteserzeugnissen und Errungenschaften auch keine Anknüpfungspunkte seien für das Heil in Christo, für die Erlösung. Man darf freilich sagen: diesem ganzen Humanitäts-Reiche fehlt das Höchste, darum weil Gott ihm fehlt. Indessen daraus, daß einem Geschlechte das höchste Gut fehlt, folget nicht, daß es nicht ein relativ Gutes besitzen könne. Man kann freilich sagen, daß dieses ganze neuere Culturbewußtsein einen ungelösten Widerspruch in sich trage, daß das Ganze doch nur Eitelkeit sei; und dieses zeige sich ja auch darin, daß die so glänzenden Anfänge mit dem Materialismus, mit den höchst prosaischen, im Mammonsdienste gefangenen Culturbestrebungen der Jetztzeit geendet haben, während zugleich die sittlichen Zustände auf so viele und vielerlei Art untergraben worden seien. Man kann freilich sagen, und wir selbst gedenken Dieß im Folgenden ausführlicher zu sagen, daß nicht der Optimismus, sondern der Pessimismus die Weltanschauung sei, die dem geistig höher gebildeten Menschen, welcher aber ohne Gott und ohne Erlöser in dieser Welt ist, übrig bleibe und ihm eigne. Um aber zu sagen, daß alles vorhin Angeführte Nichts sei als Eitelkeit, muß man doch vorher die über jene Erscheinungen ausgegossene eigenthümliche Herrlichkeit verstanden haben. Mit dem Ausspruche nämlich, daß Alles lauter Eitelkeit sei, verhält es sich gerade so, wie mit dem Ausspruche des Sokrates, daß er Nichts wisse. Das Bekenntniß, man wisse Nichts, ist völlig bedeutungslos in dem Munde eines in jedem Betracht Unwissenden oder eines Solchen, der etwa nur Trivialitäten weiß. Bedeutung erhält es erst, wenn ein wirklich Wissender so redet, welcher alles sein Wissen für Nichts erklärt im Verhältniß zu einem anderen, höheren Wissen; und dieses war eben mit Sokrates der Fall, welcher sich im Besitze der höchsten Wissenschaft seines Zeitalters befand, sie aber für ein Nichtwissen erklärte im Verhältniß zu dem höheren Wissen, welches er suchte. Ebenso verhält es sich mit jenem Satze, daß Alles eitel ist. Wenn er nur den-

jenigen Dingen gilt, welche an und für sich lauter Leere und Illusion, Gemeinheit und Trivialität sind: so ist damit Nichts gesagt, und der Ausspruch entbehrt jeder Pointe. Seine rechte, seine tragische Bedeutung bekommt er erst, wenn er über die Dinge ergeht, welche in Wahrheit eine Realität sind, ja eine gewisse Weltherrlichkeit darstellen, aber im Verhältniß zu der höchsten Realität, zu Gott, von dem sie geschieden und losgerissen sind, dennoch als bloße Eitelkeit und Nichtigkeit erscheinen. Daß es aber eine Weltrealität giebt, daß die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit nicht geradezu lauter Eitelkeit und Leere, ihre Herrlichkeit nicht eine bloße Scheinherrlichkeit, sondern eine wirkliche ist, dafür ist keineswegs die Prometheussage des Heidenthums das einzige Zeugniß. Was dort vom Himmel geraubt wird, ist, obgleich es für den Räuber sich in Pein und Qual verwandelt, an sich durchaus nicht bloßer Schaum oder Dampf. Nein, das Evangelium selbst schildert es unter jenem so schönen und freundlichen Bilde, auf welches wir schon einmal im Vorhergehenden hingewiesen haben. Es vergleicht das Himmelreich mit einem Kaufmanne, welcher gute Perlen suchte, und da er Eine köstliche fand, so verkaufte er Alles, was er hatte, ging hin und kaufte sie. Jenes, sein Eigenthum, welches er dahingab, es bestand doch nicht aus bloßen Rechenpfenningen oder alten Lumpen, sondern hatte wirklichen Werth, wirkliche Geltung. Das Christenthum legt also dem gefallenen Menschen, auch im Stande seiner Sündhaftigkeit selbst, ein Eigenthum bei, ein Gut, ja, einen gewissen Reichthum, eine Herrlichkeit. Und Dieses ist's, was die ältere orthodoxe wie pietistische Richtung, jede in ihrer Art, verkannt hat, so daß sie den Menschen in seinem sündigen Zustande meistens nur als einen Bettler darstellte, welcher jedes geistigen Schmuckes entkleidet und lediglich auf eine bürgerliche Gerechtigkeit im engsten Sinne des Worts reducirt sei. Und hören wir nicht in unsrer Zeit manchen Frommen sein: „Alles ist eitel", z. B. über die Philosophie, aussprechen, ehe er noch das Wahre und Reale, was sich dennoch in jener findet, verstehen und wür-

digen gelernt hat, wodurch seine Klage selbst zu etwas sehr Eitlem und Leerem wird? Ist doch gerade die neuere Culturwelt für Jeden, der sie nur einigermaßen verstanden hat, ein eminenter Beweis der Kraft und des Reichthums, welche der Mensch noch außerhalb des Christenthums und der Sphäre der Religion besitzt. Wenn nun gesagt wird, daß wir alles Dieses für die Eine Perle dahingeben, Alles verlassen und Christo nachfolgen sollen: so ist hiermit doch nur die Eine Seite der Sache beleuchtet. Wir sollen den weltlichen (von Gott abgewandten) Sinn und die weltliche Betrachtung der Dinge, welche in jenem eigenen Besitze des Menschen das Letzte, das Höchste erblickt, darangeben und lassen. Aber die Sache hat noch eine andere Seite, welche der Erlöser mit den Worten bezeichnet: „Wer verläßt Häuser, oder Brüder, oder Schwestern, oder Vater, oder Mutter, oder Weib, oder Kinder, oder Aecker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen, und das ewige Leben erben" (Matth. 19, 29). Geben wir um Christi willen alle jene Weltrealitäten auf, so daß wir unser Heil nicht mehr in ihnen suchen und ihrer uns nicht mehr rühmen: so sollen wir sie in einem höheren Sinne zurückempfangen; sie sollen uns in einem höheren Zusammenhange nicht bloß der Betrachtung, sondern des Lebens wiedergegeben werden, also daß wir die ganze Mannigfaltigkeit jener Güter in ihrem rechten Verhältnisse zu dem Einen, das ihr lebendiges Centrum bildet, erkennen, erleben, fühlen, daß wir uns relativ zu dem Relativen, absolut zu dem Absoluten verhalten. Nichts, garnichts von Demjenigen, was zu einem wahren Menschendasein gehört, soll verloren gehen: „Alles ist euer", spricht der Apostel. Aber das Menschenleben soll sich um ein anderes Centrum, nämlich um den lebendigen Gott, bewegen, während es früher sich nur nm sich selber bewegte. Die Aufgabe, welche uns demnach von der neueren Culturwelt gestellt wird, können wir füglich mit der Aufgabe zusammenstellen, welche die Reformatoren im Verhältniß zum classischen Humanismus ihrer

Zeit zu lösen hatten, indem sie sich nicht bloß kritisch und verurtheilend, sondern auch aneignend und entwickelnd zu ihm stellten.

Eintheilung der christlichen Ethik.

§. 15.

Das Gute, als Gegenstand der Ethik, stellt sich, was schon früher hervorgehoben wurde, unsrer Betrachtung unter einem dreifachen Standpunkte dar. Theils als Reich Gottes in seiner ganzen Fülle, als das höchste Ziel unsres Strebens; theils als persönliche Vollkommenheit des Individuums, wie sie sich in Christi Nachfolge gestaltet und entwickelt (Tugend): theils als Gottes Gesetz, als heilige Forderung Gottes an unsern Willen (Pflicht). Da entsteht denn die für die ganze Anlage des Systems entscheidende Frage: in welcher Reihenfolge diese Aufgaben zu behandeln seien, ob wir zuerst die ethische Lehre vom Reiche Gottes und den menschlichen Gemeinschaften (Familie, Staat und Kirche), darnach die Lehre von der Nachfolge Christi, und endlich die Lehre von der Pflicht und Tugend abzuhandeln haben; oder umgekehrt? — Hierüber herrschen entgegengesetzte Anschauungen; und es ist bekannt, daß die berühmtesten Ethiker unsrer Zeit, Schleiermacher in seiner philosophischen, und Rothe in seiner theologischen Ethik, die Forderung stellen, daß mit der Darstellung des höchsten Gutes, als der höchsten und gehaltvollsten Idee, angefangen — eine Forderung, welcher sie mit einer durchgeführten Gemeinschaftslehre zu genügen gesucht haben — und danach erst die Tugend- und Pflichtenlehre entwickelt werde. Andere dagegen fordern den entgegengesetzten Gang, so daß also mit dem Gesetze der Anfang gemacht werde, indem sie hervorheben, daß der subjective Factor beim Guten, nämlich die Individualität und Gesinnung, nicht zu seinem Rechte komme, wenn

angefangen werde mit der ethischen Totalität, daß jene objective Darstellungsweise sich mehr für die antike Sittenlehre eigne, als für die christliche; daß es bedenklich sei, die subjective, individuelle Seite so in Schatten zu stellen, und daß es niemals gut thue, das Gesetz von seiner Stelle, dem in Gottes Offenbarung ihm angewiesenen Primate, fortzurücken: denn es sei der eigentliche Felsen der Sittenlehre, ein Felsen, welcher hinabreiche bis auf den tiefsten und innersten Grund des Lebens. Sie weisen auf die unsrer evangelischen Kirche eigenthümliche Auffassung des Gesetzes und Evangeliums zurück, welche es verlange, daß wir mit dem Gesetze, als dem göttlichen Zuchtmeister auf Christum, beginnen*). Wir an unserm Theile erkennen das Gewicht, das dieser Betrachtung einzuräumen ist, wohl an, und stimmen auch darin unbedingt zu, daß mit einer vollständigen Gemeinschaftslehre anzufangen, sich mehr für die antike, als für die christliche Ethik eignen dürfte. Nichtsdestoweniger erkennen wir an, daß Die, welche von dem höchsten Gute, von Finalbestimmungen (Zweck und Ziel der ganzen Lebensführung) ausgehen, ebenfalls einen vollberechtigten Gesichtspunkt hervorheben, wenngleich dieser, unsrer Ansicht nach, auf eine andere Art und innerhalb anderer Grenzen geltend zu machen ist: für uns ist nämlich bei dieser Streitfrage von keinem Entweder — Oder, sondern einem Sowohl — Als auch, die Rede.

Bei der Behandlung der Ethik nöthigt sich uns ein doppeltes Interesse auf, welches seine Befriedigung fordert: das eine überwiegend theoretisch oder contemplativ, den Principien zugewandt, und ein überwiegend praktisches, den concreten Existenzformen des Sittlichen gewidmet. Dieses zwiefache Interesse kann, unsrer Auffassung zufolge, nur durch eine zwiefache Darstellung zu seinem Rechte kommen, nämlich durch zwei Ge-

---

*) Chr. Schmid. Christliche Sittenlehre, und Palmer, die Moral des Christenthums. In meinem „Grundrisse zum System der Moralphilosophie" ist ebenfalls mit dem Gesetze der Anfang gemacht worden.

dankenreihen, deren jede ihren vorherrschenden Gesichtspunkt hat, so daß in der einen die Grundbegriffe nach gerade entgegengesetzter Ordnung, als in der anderen, zu behandeln sein werden. Wenn wir hier von einem Gegensatze des Contemplativen und des Praktischen reden, so muß man sich beständig daran erinnern, daß wir diesen Unterschied doch nur als einen relativen auffassen, und daß es im Grunde nur ein Unterschied innerhalb des Praktischen sei, sofern die ganze Ethik praktisch ist.

Das contemplative Interesse ist überwiegend auf das Objective und Allgemeine, auf die ethischen Hauptgedanken hingerichtet, soweit dieses Principien für die sittliche Welt sind, in welcher einerseits das Individuum, anderseits die Gemeinschaft als constituirende Momente in Betracht kommen. Jenes Interesse sucht also eine ethische Weltanschauung in ihren Grundzügen. Sucht es aber eine solche, d. h. eine Erkenntniß der sittlichen Welt nach ihrem letzten Endzwecke, sowie nach der bewegenden Kraft und Norm ihrer ganzen Freiheitsbewegung: so muß das höchste Gut, als Endziel der Bewegung, so muß das Reich Gottes in seiner Vollendung der Begriff sein, von welchem man ausgeht. Dieses ist ja die Finalbestimmung, welche ihr Licht über die sittliche Welt und alles sittliche Streben ausbreitet, und ohne welche alle übrigen Partieen in Dunkel oder Halbdunkel bleiben. Die ethische Weltanschauung soll uns dazu anleiten, daß wir die wirklichen Weltzustände verstehen, die menschlichen Bestrebungen richtig würdigen, den Werth oder Unwerth der menschlichen Dinge bestimmen lernen. Daher muß eine solche Darstellung mit dem absolut Werthvollen anfangen, mit Demjenigen, worin wir den Maaßstab aller Würdigung besitzen. Dieses brauchen wir aber, sofern wir auf dem Standpunkte des Christenthums stehen, nicht erst zu suchen, da es uns vielmehr schon gegeben ist. Die Darstellung der ethischen Welt- und Lebensanschauung des Christenthums muß also eschatologisch, d. h. mit dem Ende anfangen, und sich von diesem aus regressiv bewegen, d. h. so daß sie zu Demjenigen zurückgehe, was in der zeitlichen Entwickelung den Anfang bildet. Daß nun die

Darstellung einer Weltanschauung, welche den Schlüssel zum Verständnisse der Geschichte und Gegenwart enthalten soll (ohne mit der Philosophie der Geschichte, welche einen viel weiteren Umfang hat, zusammen zu fallen), eine unabweisliche Forderung an die Ethik sei, das sehen wir als ausgemacht und über alle Zweifel erhaben an. Woher kommt es, daß so viele, selbst übrigens vorzügliche Darstellungen der Ethik in wesentlichen Punkten dennoch so unbefriedigend ausfallen? Daher, weil sowohl die individuelle als sociale Ethik von dem Hintergrunde des Weltlebens isolirt und ohne Zusammenhang mit der Geschichte und dem Ganzen des Daseins bleibt; daher, weil jene Darstellungen so wenig geeignet sind, über den Weltlauf, über diejenigen Principien und Kräfte uns zu orientiren, welche uns alle doch beständig umringen und auf unsre ganze sittliche Entwickelung mitbestimmend einwirken, und welche gerade darum von der Ethik zum Bewußtsein gebracht werden müssen. Je mehr in unsrer Zeit von dem Verhältnisse zwischen dem Christlichen und Humanen die Rede ist, je lebhafter zwei entgegengesetzte Welt- und Lebensanschauungen einander bekämpfen: um so berechtigter ist die Forderung an die Ethik, daß sie sich der insbesondere dadurch ihr gestellten Aufgabe nicht entziehe. Jedoch mitten in das ethische System nur einen einzelnen Paragraphen über die ethische Weltanschauung einzuschieben, genügt offenbar nicht. Diese fordert ihre besondere, selbständige Darstellung, welche aber nicht die ganze Ethik ist. Vielmehr bleibt sie bei den allgemeinen Bestimmungen, den ethischen Universalien stehen, welche die ganze sittliche Welt in allen ihren concreten Erscheinungen durchdringen und durchleuchten. Insofern erstreckt sie sich freilich auch auf das Individuum, die einzelne Persönlichkeit: denn das sittliche Reich ist ja ein Reich der Persönlichkeiten, das Persönlichkeitsprincip daher das Alles bestimmende. Eben deßhalb bleibt sie nicht bloße Weltanschauung, sondern wird zur L e b e n s a n s c h a u u n g. Denn, wenn zwischen diesen beiden unterschieden wird, so ist die Lebensanschauung, unter dem Gesichtspunkte des Individuums angesehen, Dasselbe, was die Weltanschauung

ist unter dem der Totalität. Allein immerhin wird die hier bezweckte Darstellung auf das Allgemeine, auf die Entwickelung der ethischen Welt-Principien, der Lebens-Principien und -Normen sich zu beschränken haben, welche jedoch keineswegs das abstract Allgemeine vorstellen, darum nicht, weil sie eben die Principien der thatsächlichen Wirklichkeit sind. Will man indeß jene Darstellung nicht innerhalb der bezeichneten Grenzen halten, sondern, von dem höchsten Gute als Ausgangspunkte aus, in fortgesetzter Folge, die ganze Ethik mit allen besondren Formen des Sittlichen entwickeln, also auch die speciellen Gemeinschafts-organismen schon in den Anfang aufnehmen: so läßt sich Dieses freilich thun. Aber bei einer solchen Durchführung der ganzen Ethik — möge auch ihr wissenschaftlicher Charakter alle Bewunderung verdienen — werden doch die Einwendungen Derer ihre Gültigkeit behalten, welche klagen, daß dabei der subjective Factor nicht zu seinem Rechte komme und alsdann erst hinterher nachgeholt werden müsse (wie bei Rothe in seiner übrigens so vortrefflichen Pflichtenlehre, in welcher jedoch das Gesetz als Zuchtmeister auf Christum gar keine Stelle findet), und daß die ganze Anlage den Stempel einer einseitigen, antiken Objectivität an sich trage. Rothe bemerkt, daß, wo die Ethik eine speculative Behandlung erfahren habe, sie stets als Lehre vom höchsten Gute behandelt, und dieser Begriff an die Spitze gestellt worden sei. Aber das ist eben die Frage, ob das speculative Interesse, welches — wie man auch den Begriff der Speculation näher bestimmen möge — vorwiegend immer ein theoretisches und contemplatives Interesse bleibt, das vorherrschende für die Behandlung der ganzen Ethik sein dürfe, ob nicht ein anderes Interesse vorhanden sei, welches mit seinem überwiegenden Gewichte uns dazu nöthige, die Reihenfolge der Begriffe zu ändern.

Man kann sich nämlich der Ethik auch in einem anderen Hauptinteresse, als jenem contemplativen, zuwenden. Man kann es in einem rein praktischen Interesse thun, indem man verlangt, daß die Ethik im strengeren Sinne des Wortes Lebenslehre sei, eine Lehre im unmittelbaren, concreten Zusammenhange mit

dem Leben und der irdischen Existenz, was keineswegs mit der Forderung einer Lebensanschauung in ihren allgemeinen Grundzügen zusammenfallen wird. Von einem einseitig contemplativen Gesichtspunkte aus ist wohl gesagt worden, daß die Ethik die interessanteste aller Wissenschaften nur so lange bleibe, als man sich in den allgemeinen Principienfragen, in den verschiedenen Hauptanschauungen der Welt und des Lebens bewege, aber die langweiligste und trivialste von allen werde, wenn man sich en détail mit ihr beschäftigen müsse. Wo aber das praktische Interesse nur ein recht lebendiges ist, da wird man diesem Satze unmöglich beistimmen können. Ein solches Interesse mag immerhin auch nach Principien, nach Grundsätzen fragen: die Hauptrichtung wird aber stets auf ihre Anwendung, ihre Verwerthung für das wirkliche Leben in seiner Mannigfaltigkeit und seiner reichen Fülle hingehen. Von dieser Seite verlangt man alsdann, daß die Ethik uns nicht allein eine Welt- und Lebensanschauung gewähre, sondern ein Bild des sittlichen Lebens selbst, wie es unter dem Einflusse dieser Anschauung gelebt und durchgeführt wird, nicht allein Principien und Ideale, sondern das Leben selbst in seiner Entwickelung zum Ideale, durch seine einzelnen concreten Wirklichkeitsformen hindurch, darstelle. Die sittliche Entwickelung ist aber zuerst und vor Allem Persönlichkeitsentwickelung. Und das praktische Interesse verlangt, außer der Darstellung dieser Entwickelung im Allgemeinen, auch eine Anweisung und Handreichung zu derselben, eine brauchbare Hinweisung auf diejenigen Mittel, welche zum Fortgange und Wachsthume des sittlichen Lebens zu benutzen seien, sowie auf alle die Hindernisse, welche hierbei bekämpft, die Gefahren, welche überstanden werden müssen, kurz, daß sie also auch einen asketischen und pädagogischen, einen erziehenden und einübenden Charakter trage. Unter den heidnischen Denkern können wir hier nur an Epiktet in seinen Abhandlungen und seinem Handbuche (Enchiridion) erinnern, welcher in dem praktischen Philosophen einen solchen Meister sieht, welcher nicht bloß im Allgemeinen durch Mittheilung von Ideen seine Schüler belehre,

sondern ihnen auch zur rechten Lebensführung behülflich sei, sie heile, sie besser mache, sie nicht bloß in ihren Ueberzeugungen und Anschauungen, sondern auch in ihrem Leben und ganzen Verhalten zu Philosophen (Weisen) mache. In der christlichen Kirche aber können wir auf die ganze erbauliche Literatur von den ältesten bis zu den neuesten Zeiten hinweisen, auf Schriften, wie Tauler's Nachfolge des armen Lebens Christi, Thomas von Kempen's Nachfolge Christi, Arnd's wahres Christenthum und viele andre Bücher verwandter Art: denn ganz Dasselbe, was hier in rein erbaulicher und asketischer Form gegeben wird, hat die Ethik in wissenschaftlichem Zusammenhange zu entwickeln*). Wenn wir aber von diesem praktischen Interesse ausgehen und die Entwickelung der Persönlichkeit zum vorherrschenden Gesichtspunkte machen: alsdann kann unser Ausgangspunkt nicht die Totalität, die sittliche Welt oder das Reich sein, obgleich dieses nothwendig vorausgesetzt werden muß; sondern der Anfang muß mit der einzelnen Persönlichkeit gemacht, und von dieser zu dem Reiche der Persönlichkeiten fortgeschritten werden, sofern der Einzelne eben sich als Glied und Bürger dieses Reiches näher bestimmt. Hier in dem Reiche oder der Totalität der Persönlichkeiten, kommen dann die verschiedenen Organismen, Familie, Volk, Staat, Kirche und Gemeinde, ebenfalls als ethische Subjecte, als Individuen innerhalb des großen Ganzen, in Betracht, welche ihre besonderen Aufgaben zu lösen, die denen entgegenstehenden Hindernisse aber zu bekämpfen haben, und deren Entwickelung schlechterdings ethisch normirt werden muß, wodurch indeß nicht ausgeschlossen wird, daß von einem anderen Gesichtspunkte dieselben Organismen als Güter, als relativ verwirklichte Zwecke betrachtet werden, demnach als Momente des höchsten Gutes, als Momente in dem siegreichen Fortgange des Reiches Gottes auf Erden, gelten. Dieser Auffassung zufolge kann es natürlich scheinen, daß die im engeren Sinne praktische Ethik mit der Lehre von der Nachfolge Christi beginne,

*) Vgl. Culmann, die christliche Ethik. 2 Bände.

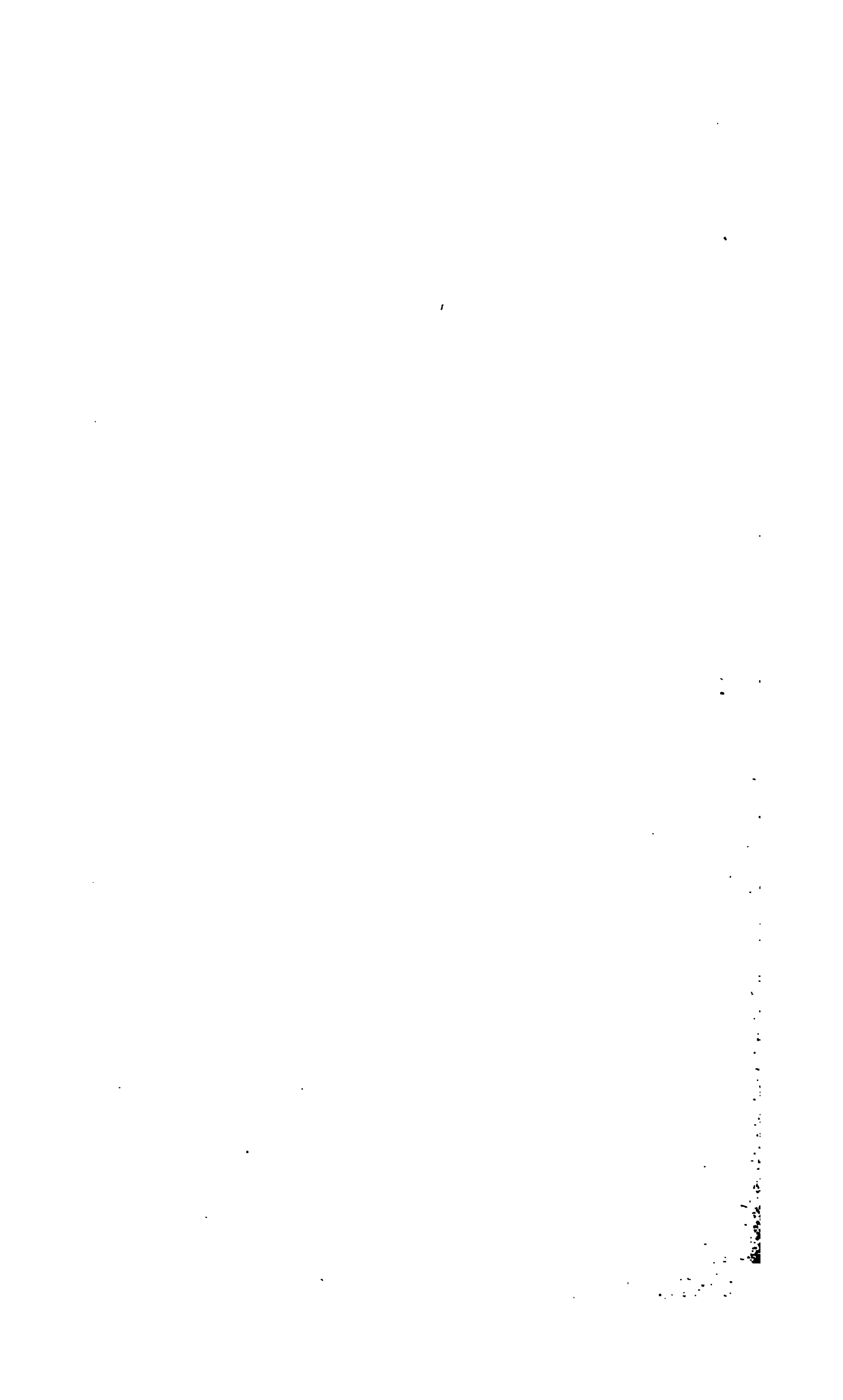
und von hier aus in die Gemeinschaftskreise hinüberleite. Aber das Leben in Christi Nachfolge setzt das Leben unter dem Gesetze und der Sünde, und die durch die Sünde gegebene falsche, abnorme Entwickelung, welche durch den Bekehrungsprozeß abgebrochen werden soll, voraus. Soll demnach die Entwickelung der Persönlichkeit vollständig dargestellt werden, so müssen wir das Leben unter dem Gesetze und der Sünde zu unserm Ausgangspunkte wählen, so daß wir alsdann eine Reihenfolge der Betrachtungen gewinnen, welche der von dem contemplativen Interesse geforderten gerade entgegengesetzt ist.

Indem wir also der Ansicht sind, daß die beiden im Vorhergehenden kurz angedeuteten Interessen der Ethik ihre Befriedigung finden müssen, und, damit nicht das eine sich auf Kosten des anderen geltend mache, jene Befriedigung nur durch eine zwiefache Gedankenreihe, jede mit ihrem besonderen vorherrschenden Gesichtspunkte, zu erreichen sein werde: so theilt sich für uns die Ethik in zwei Theile, einen theoretischen oder contemplativen, und einen praktischen Theil. In diesem Sinne können wir die alte Eintheilung der Ethik in einen allgemeinen und einen besonderen Theil uns aneignen, wobei nur zu bemerken ist, daß unsre specielle Ethik keineswegs sich als eine bloße Unterabtheilung der allgemeinen, eine bloße Fortsetzung und Verlängerung derselben giebt, vielmehr ihren selbständigen Eintheilungsgrund, ihre selbständige Architektonik, und zwar unter einem neuen Hauptgesichtspunkte, finden wird.

Inzwischen können wir nicht unmittelbar zur Darstellung der ethischen Welt- und Lebensanschauung übergehen. Denn zuvörderst ist es nöthig, in gedrängter Kürze die Voraussetzungen darzustellen, unter denen die christliche Ethik in der einen wie andern Form allein möglich ist, und in welchen sie ihr Fundament und ihre Wurzeln hat. In dem Vorhergehenden ist zwar überall auf diese Voraussetzungen hingedeutet worden; nunmehr aber machen wir sie, auch ohne bei den einzelnen länger zu verweilen, zum Gegenstande einer besonderen Betrachtung, welche wir in den allgemeinen Theil aufnehmen.

Der allgemeine Theil.

Voraussetzungen der christlichen Ethik.



Die theologische Voraussetzung.

Der ethische Gottesbegriff. Gott der allein Gute.

§. 16.

„Niemand ist gut, denn der einige Gott“ (Matth. 19, 17). Gott aber könnte nicht der allein Gute sein, wenn er nicht die vollkommene Persönlichkeit wäre. Persönlichkeit erkennen wir nur da, wo ein Wesen zu sich selber Ich sagt, und selbstbewußt sich behauptet, oder will. Dieses ist die höchste Form der Existenz, und muß daher dem höchsten Wesen, wenn es überhaupt als existirend gedacht werden soll, ohne die jedem geschaffenen Ich eigene Beschränkung, in eminentem Sinne zukommen. Wie viele Versuche man auch gemacht hat, Gott als überpersönliches Wesen zu denken, indem man über den Begriff der Persönlichkeit, als einen vermeintlich zu beschränkten, zu anthropomorphischen, hinausging, ihn „transcendirte“: alle diese Versuche haben dennoch zu keinem höheren und besseren Resultate geführt, als daß man den Höchsten sich als ein unterpersönliches Wesen, als ein Wesen, das an Bedeutung tief unter einer jeden Persönlichkeit steht, vorstellte, mochte man ihn als ein abstract logisches Wesen, eine bewußtlose Vernunft, eine blinde Weisheit denken, oder als ein physisches Wesen, eine blinde Naturmacht, oder endlich als eine Einheit von Beiden,

ein unbestimmt ideal-reales Princip u. dgl., jedenfalls das Eine so sehr, als das Andere dem wissenden und wollenden Geiste weit nachstehend, dazu völlig ungeeignet, zum Erklärungsgrunde einer Welt des Selbstbewußtseins und der Freiheit, einer Welt der Sittlichkeit zu dienen, und ebenso unvermögend, die ausschließliche Geltung und Auctorität, sowie den endlichen Sieg des Guten zu verbürgen. Das in ethischem Sinne Gute findet sich überhaupt garnicht außerhalb der Persönlichkeit und ihres Reiches. Giebt es Etwas, was in absolutem Sinne gut heißen darf, giebt es ein unbedingt Werthvolles — und dieses bleibt doch die unabweisbare Forderung und Ueberzeugung des Menschengeistes und Menschenherzens —: so kann Solches nur in einer absoluten Persönlichkeit vorhanden sein, welche in dem unendlichen Reichthume ihres Inhalts, in vollkommener Einheit des Wesens und der Existenz, sich selbst als die vollkommene Freiheit, das Endziel ihres freien Wollens aber als das höchste Gut bestimmt. Die Grundvoraussetzung daher, ohne welche die Ethik sich selbst aufgeben müßte, ist der ethische Gottesbegriff, welcher den logischen und physischen Begriff nicht ausschließt, sondern sie beide als seine Momente einschließt. Denn die vollkommene Gottheit trägt Beides, das vollkommene Wissen und Vermögen (Allweisheit und Allmacht) als ihre Attribute in sich. Gott, der vollkommen Wollende, ist zugleich der vollkommen Wissende und vollkommen Könnende.

Man hat gefragt, ob das Gute darum gut sei, weil Gott es will, oder ob er das Gute darum wolle, weil es in sich selber gut ist. Die Scotisten im Mittelalter behaupteten das Erstere, Plato dagegen und Thomas von Aquino das Zweite. Dem einen wie dem anderen dieser Sätze haben sich große Mißverständnisse angehängt, und die richtige Antwort auf jene Frage läßt sich einzig aus dem Begriffe der Persönlichkeit selbst ableiten. Die Scotisten also lehren: das Gute sei gut, weil Gott es wolle, da er in seiner Allmacht, seiner höchsten Souveränität, bestimme, was als gut gelten solle; und sollte er das

Entgegengesetzte für gut erklären, müßte auch Dieses gut heißen, da Gottes Majestätsrecht, wie es auf seiner ewigen Machtvollkommenheit beruhe, gerade hierin bestehe, nach dem königlichen Wohlgefallen seines Willens das Gute festzusetzen. Sie stellen sich eben die Gottheit ganz nach Analogie der kirchlichen und päpstlichen Auctorität vor, welche ebenfalls Das decretirt, was sie will, und darum, weil sie es will, auch verlangt, daß es von Allen als ein Gutes anerkannt werde. Allein, in diesem Sinne aussprechen: das Gute sei darum gut, weil Gott es wolle, heißt nichts Anderes, als Gottes ethische Persönlichkeit leugnen. Wird die Allmacht als das in Gott Uebergeordnete angenommen, welches über das Ethische als ein ihm Untergeordnetes herrsche, so daß sie Dieses willkürlich bestimmen könne: so befinden wir uns mitten in einem physischen Gottesbegriffe. Gottes Persönlichkeit schwebt alsdann über dem Ethischen, als ein lediglich nach Willkür handelndes Machtwesen; und das Gute verliert alle Nothwendigkeit, hat keine innere Güte, behält keinen unbedingten Werth in sich selber.

Dieser Betrachtungsweise, nach welcher das Ethische unter das Physische degradirt wird, stellt sich die andere entgegen, nach welcher Gott das Gute darum will, weil es in sich selber gut ist. Aber auch dieser Vorstellung hat sich nicht selten Verkehrtes beigemischt. Man denkt sich nämlich das Gute als eine Idee, die außerhalb Gottes und von ihm unabhängig ein Gegenstand seiner Anerkennung werde, oder als ein außer und über ihm bestehendes Gesetz, als eine allgemein gültige Regel, der sein Wille sich unterordne. Aber ebenso selbstwidersprechend, wie der Gedanke ist, daß Gott durch irgend Etwas außerhalb seiner selbst bestimmt werde, ist es auch der andere Gedanke, daß außer oder gar über ihm ein absolut Werthvolles, ein absoluter Endzweck bestehe, während doch Alles, was einen Werth hat, diesen nur haben kann für einen intelligenten Willen, welcher jenen Werth bestimmt und in ihm seine Befriedigung findet, und jeder Endzweck eine Persönlichkeit voraussetzt, welche denselben sich

vorstellt und zur Aufgabe macht. Die Lösung dieser Schwierigkeiten muß in dem Gedanken der Persönlichkeit selbst gesucht werden; und jene zwei Sätze müssen als lediglich zwei Seiten derselben absoluten Persönlichkeit ausdrückend erkannt werden. Die Persönlichkeit an sich in ihrer Totalität ist selbst das Gute. Gott will darum das Gute, weil es in sich selber gut ist, aber nicht als etwas außer ihm Vorhandenes, sondern weil das Gute sein eigenes ewiges Wesen ist. Gott kann nichts Andres wollen, als Sich Selbst, als sein persönliches Wesen, das da in ihm des Guten ewige Nothwendigkeit ist, in welcher „keine Veränderung, noch Schatten des Wechsels" (Jakob. 1, 17), welche Gott selber nicht ändern kann, nämlich darum nicht, weil sein Wille unmöglich von seinem eigenen Wesen abfallen kann. Anderseits aber darf man sagen: daß das Gute gut ist, weil Gott es will, jedoch nicht, als gäbe es in Gott irgend eine Willkür, sondern weil sein Wille in Wahrheit nur insofern der gute Wille ist, als Gott mit Freiheit sein Wesen actualisirt. Denn der Begriff der Persönlichkeit ist nicht bloß dieser, sich selbst vorzufinden, sich selbst gegeben zu sein, sondern sich selbst zu setzen, das Gute nicht bloß zu sein, sondern auch sich selbst als das Gute hervorzubringen. Dieses gilt, mit aller erforderlichen Modification, wie von der menschlichen, ebenso auch von der göttlichen Persönlichkeit. Wäre Gott nur mit Nothwendigkeit gut, wäre er, so zu sagen, deterministisch und fatalistisch durch seine einmal gute Natur, sein Wesen bestimmt, wäre seine Willensbewegung also nur die Form eines Naturprocesses: alsdann würde er jedenfalls mit einer physischen Bestimmtheit behaftet sein, welche der vollkommenen Güte im Wege stände, alsdann wäre sein Wille zwar der substantiell-gute Wille, sofern er des Guten Inhalt und Fülle in sich trüge, er würde aber des Momentes der subjectiven Freiheit, somit auch des Charakters der völligen Geistigkeit entbehren. Von diesem Gesichtspunkte aus stimmen daher auch wir in den Ausspruch ein: „das Gute ist gut, weil Gott es will", sofern das Gute nur dadurch einen unbedingten Werth

hat, daß es nicht allein mit Nothwendigkeit da ist, sondern mit Freiheit gesetzt wird. Und ein Jeder, der an Gottes heilige Liebe glaubt, wird einräumen, daß diese Liebe für uns keinen unbedingten Werth haben, auch nicht der Gegenstand unsrer unbedingten Anbetung und Hingebung sein könnte, wenn Gott nur mit Naturnothwendigkeit liebte, wenn man nicht mit voller Wahrheit von Gottes freier Liebe, Gottes freier Gnade reden dürfte. Gott ist die vollkommene Einheit des Ethisch-Nothwendigen und des Ethisch-Freien, und dadurch erst die vollkommene Realität des Guten, das ewige Ur- und Vorbild für die ganze Welt der geschaffenen Geister*).

§. 17.

Als die vollkommene Verwirklichung der Wahrheit des Guten ist Gott über den Gegensatz von Wirklichkeit und Ideal erhaben, unter welchem ein jedes der freien Geschöpfe sich immerdar befindet. Dieses ist's, was in jenen Worten Christi an den reichen Jüngling liegt: „Was heißest du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott." Nicht allein aus dieser Welt der Sünde, sondern aus der ganzen geschaffenen Geisterwelt weiset er zu Gott, als dem in der vollen Bedeutung des Wortes wirklich Guten, der Quelle alles Guten in der Schöpfung. Ja, obgleich er selbst der Mittler ist zwischen Gott und der Schöpfung, das ausgeprägte Bild des göttlichen Wesens, der Offenbarer Gottes auf Erden: so weiset er in jenem Gespräche dennoch auch von sich hinweg und über sich hinaus. Denn, so lange Christus sich noch in der Zeitlichkeit und im Stande der Erniedrigung befindet, steht auch er noch in jenem Gegensatze zwischen seiner Wirklichkeit und seinem Ideale. Noch hat er nicht alle Versuchungen und Anfechtungen bestanden; noch

*) Wir verweisen hier auf Dorner's in diese Fragen tief eingreifende Abhandlung „von Gottes Unveränderlichkeit." Jahrbücher f. d. Theologie. Bd. III, S. 623 ff.

kann er nicht sprechen: „Es ist vollbracht!" noch ist er nicht zum Vater zurückgekehrt. In Gott aber, dem allein Guten, ist kein Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit. Sein Wille ist nicht, wie der menschliche, einem „Soll", einem „Muß" unterworfen, welches erst unter einer zeitlichen Entwickelung und durch ein fortgehendes Streben zu erfüllen wäre; Er wird nicht vom Bösen versucht; Sein Wille kann nicht, wie der eines Menschen, sich ändern: unveränderlich ist er Derselbe gestern und heute und in alle Ewigkeit. Dieses ist ein Gedanke, welcher uns nicht allein zur Demuth auffordert, sondern uns zugleich Hoffnung und Zuversicht einflößt. Denn unter der steten Unruhe des Lebens, unter dem großen Contraste zwischen Ideal und Wirklichkeit, ist Dieses das Beruhigendste, was es giebt, zu wissen: Einer lebet, der da gut ist! Ueber aller Verwirrung dieser Welt, über dem unsteten und wandelbaren Tichten der Menschen, über Thorheit und Sünde und Jammer, waltet Ein grundguter, ursprünglich guter Wille, welchem das Reich und die Macht gehört, Ein heiliger Wille, welcher unter allen irdischen Wandlungen sich selber gleich bleibt, die Treue gegen sich selbst in alle Ewigkeit bewahrt, nicht trügen, sich selbst nicht verleugnen kann. Nicht, weil wir an den Allmächtigen glauben, sondern weil wir an den Guten glauben, welchem die Allmacht als seine Dienerin, als sein Arm zu Gebote steht, können wir glauben, daß trotz Allem das Gute zuletzt zum Siege hinausgeführt werde. Eine Halbheit im Glauben ist es, nicht an den Guten zu glauben, sondern nur an das Gute, an die unpersönliche Idee des Guten. Denn alsdann sind wir es, welche die Idee realisiren sollen; und das Gute bleibt eine perennirende Forderung. Daß aber dieses Gute, die höchste, allumfassende Idee, das unbedingt Werthvolle, welches im Umfange des ganzen Daseins jedem Dinge seine Stelle anweist, welchem alles Andere untergeordnet und Nichts coordinirt ist, daß Dieses immer nur eine unerfüllte Forderung sein, nirgends in voller Wirklichkeit existiren sollte, Dieß zu denken hieße in das Höchste selbst einen Widerspruch

verlegen. Denn das Gute ist nicht eine derartige Idee, welche, gleich allen nur abstracten Wahrheiten, sich gleichgültig gegen die Wirklichkeit verhalten oder mit einer unvollkommenen Wirklichkeit sich begnügen könnte; sondern im Gegentheile eine Idee, welche eine in aller Hinsicht *vollkommene* Wirklichkeit verlangt. Vollkommene Wirklichkeit aber kann das Gute nirgend, als in einem vollkommen guten Willen haben. Und dieses bleibt ein dem menschlichen Herzen tief eingewurzeltes Vertrauen: daß

„Ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt,
Wie sehr auch der menschliche schwanke."

§. 18.

Aber Gott ist nicht allein die vollkommene Freiheit, sondern auch die vollkommene *Liebe*. Liebe ist nur da, wo ein Wesen zwar in sich selber sein kann, dennoch aber in freier Hingebung und Selbstmittheilung in Anderen und für Andere sein will. Nun ist es dem Begriffe der Persönlichkeit wesentlich, daß sie nicht *allein*, nicht die *Einsame* bleiben, sondern mit andren Persönlichkeiten Gemeinschaft stiften will. Die göttliche Persönlichkeit aber hat eine Welt der Persönlichkeiten erschaffen, um sie mit ihrer seligen Fülle zu erfüllen. Schon *Plato* hat gesagt, daß das Gute nicht bloß das in sich selbst Vollkommene, sondern das sich selbst *Mittheilende* sei; daß es an der Sonne sein sinnliches Abbild habe, welche die Dinge nicht nur sichtbar mache, sondern ihnen auch Leben, Wärme und Gedeihen spende; daß das Gute etwas Höheres sei als Erkenntniß, etwas Höheres als Dasein und Wesen, wohl aber dieses Alles uns mittheile und seiner selbst uns theilhaftig mache (*Plato*, Vom Staate, 6. u. 7. Buch). Von dem Standpunkte der natürlichen Schöpfung spricht er hier eine Ahnung des erst in Christo vollkommen geoffenbarten Mysteriums aus. Denn daß wir von Gottes Liebe reden können, gründet sich ausschließlich darauf, daß die Liebe selbst sich uns mitgetheilt hat. *Der persönliche Gott kann nicht a priori erkannt werden, sondern muß uns sel-*

der entgegenkommen. Und also, wie er sich uns geoffenbart hat, sollen wir ihn jetzt aufnehmen, sollen durch seinen eigenen Geist zu verstehen und Dem weiter nachzudenken suchen, was Gott uns bereitet und geschenkt hat (1. Kor. 2, 9 f.).

§. 19.

Daß die heilige Liebe das Princip und der ewige Grund der Welt ist, nicht bloß Princip einer Geisteswelt, sondern auch einer leiblichen Welt, einer Natur, welche in ihrer Unendlichkeit durchweg uns den Gegensatz gegen das Ethische zeigt, Dieß würde undenkbar sein, wäre der Wille der heiligen Liebe nicht zugleich der vollkommene Weisheitswille, welcher sich durch ein teleologisches System von Zwecken und Mitteln offenbaren kann. Und Dieses würde ebenfalls undenkbar sein, wenn nicht der heilige Liebeswille zugleich der unbeschränkte Machtwille wäre, wenn nicht eine physische (lebendige) Allmöglichkeit jener Liebe zu Gebote stände. Mit andren Worten: das Ethische, die Liebe, welche Gottes innerstes Grundwesen ist, muß das Logische und das Physische, die Intelligenz und die Macht, als seine Potenzen an sich haben. Die drei Principien, auf welche alles Nachdenken über das Dasein, als auf die letzten, Alles bedingenden, zurückkommt, das Physische, das Logische und das Ethische, müssen in der Einheit des göttlichen Willens ewig vereint sein, als ein unauflösliches Leben (ζωὴ ἀκατάλυτος, Hebr. 7, 16), in welchem ein Ueber- und Unterordnungsverhältniß stattfindet, so daß das Ethische, oder die Liebe, das Subject ist, die zwei anderen seine Prädicate. Dieses tritt schon mit vollster Klarheit in dem ersten Artikel des christlichen Glaubens hervor, in dem Glauben an Gott den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde. Denn hier wird ausdrücklich gesagt, daß Gott, als Schöpfer, die Einheit von Liebe und Allmacht sei; und, wenn es auch nicht buchstäblich dastehet, liegt Dem doch unzweifelhaft die Voraussetzung zu Grunde, daß die allmächtige Liebe mit Weisheit schaffe, d. h. teleologisch, oder nach Zweckgedanken. Der

ethische Gottesbegriff des Christenthums wird schon hier im ersten Glaubensartikel, in seinem principiellen Gegensatze gegen das Heidenthum aufgestellt, welchem der Begriff des freien Schöpfer-Gottes fremd blieb. Denn entweder faßt der heidnische Gedanke Gott als eine bewußtlose Natur, welche aus einem ewigen Keime (einem Weltei) sich durch die niederen Formen des Daseins zu den höheren entfaltet hat, oder, wie es bei den tieferen Denkern der Fall ist, er bleibt in einem Dualismus zwischen Geist und Materie, zwischen dem Ethischen und Physischen, stehen. In beiden Fällen kommt aber das Ethische nicht zu seinem Rechte, kann nicht als das in sich selbst Vollkommene verstanden werden, und behält eine gedrückte Existenz.

Am klarsten zeigt sich Dieses bei Plato, gerade darum, weil er mehr als irgend ein andrer unter den Denkern des Heidenthums wenigstens in der Richtung des ethischen Gottesbegriffes philosophirt und gewissermaßen unter den Zeugen seines hohen Werthes dasteht, wenngleich er nur sehr unvollkommen sich jenes Begriffes bemächtigen konnte. Denn freilich legt er der Idee des Guten den Primat im Ideenreiche bei, und ordnet ihr alle andren Ideen unter; freilich erkennt er, daß Gott und das Gute Eines seien; auch nennt er Gott den Vater des Weltalls, doch mit dem Zusatze, daß es schwer sei, ihn zu finden, und schwer, wenn man ihn gefunden, Anderen ihn zu zeigen und kund zu thun; freilich sagt er, daß das Gute das sich selbst Mittheilende sei. Zugleich aber läßt er, in Abhängigkeit von Gott und Gotte gegenüber, dazu gleich ewig mit ihm, ein physisches Wesen oder Unwesen bestehen, eine ungestalte Materie (Hyle), als einen der göttlichen Thätigkeit widerstrebenden Stoff. In diesen Stoff, aus welchem seinem letzten Grunde nach alles Böse in der Welt herstammt, gestaltet der Gott des Guten seine Ideen hinein und offenbart sich selbst darin — nicht als der allmächtige Schöpfer, sondern als ein Künstler, ein Weltbaumeister, ein Demiurg. In seiner demiurgischen, d. i. bauenden, bildenden, gestaltenden Thätigkeit kann Gott nur allmählich das nicht allein

nicht-göttliche, sondern wider-göttliche Princip überwinden, welches aber niemals vollkommen überwunden wird. Immer bleibt ein unüberwindlicher Rest übrig, und unablässig wird der Kampf fortgehen zwischen dem Göttlichen und der finstren Hyle, der blinden Naturnothwendigkeit. Ja, im Theätet des Plato sagt Sokrates ausdrücklich, daß das Böse niemals untergehen könne, weil dieses eine „Nothwendigkeit" (ἀνάγκη) sei, daß immer ein dem Guten entgegengesetztes Etwas existire. Daß aber dieser Dualismus auf die ethische Welt- und Lebensanschauung des Hellenen einen durchgreifenden, und zwar die Thatkraft lähmenden Einfluß haben mußte, ergiebt sich aus dem Gesagten schon von selbst. Breitete er doch gleichsam einen Schleier der Schwermuth über die ganze Sinnenwelt, veranlaßte den Denker, den Körper als das Gefängniß der Seele zu betrachten, und die Arbeit des Weisen hauptsächlich darien zu setzen, daß er unausgesetzt der niederen Daseinssphäre absterbe, und bewog ihn, dem contemplativen Leben vor dem praktischen den Vorzug zu geben, weil wir nämlich bei der Contemplation ausschließlich der Anschauung der reinen Ideen leben.

Im Gegensatze gegen diesen Dualismus haben die christlichen Lehrer von Anfang an die große Wahrheit betont, daß Gott die Einheit von Liebe und Allmacht ist, wie sie denn, gegenüber jener Vorstellung einer von Gott unabhängig bestehenden, widerstrebenden Materie, mit besonderem Nachdrucke lehrten, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe. Dieses ist aber eine Formel, eine Ausdrucksweise, welche eben nur im Gegensatze gegen die erwähnte Vorstellung zu verstehen ist. Das Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen hat, ist nämlich nicht, wie man es öfter verstand, das absolute Nichts, denn aus diesem wird Nichts, sondern das relative Nichts. Das relative Nichts ist aber nicht das in keinem Sinne des Wortes Seiende, sondern Das, was im Verhältniß zu einem höheren, im absoluten Sinne Seienden, als ein Nicht-Seiendes zu betrachten ist. Das Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen

hat, sind seine ewigen Möglichkeiten, nicht allein logische (von Gott nur gedachte), sondern zugleich physische (wesentlich in Gott seiende) Potentialitäten (δυνάμεις). In diesen besitzet Gott sowohl den Stoff, d. i. das Etwas, aus welchem er die Welt schafft, wie auch die Kräfte, Werkzeuge, Mittel, durch welche er sie hervorbringt. In diesem Sinne nehmen wir das Wort des Apostels buchstäblich, wenn er sagt: „Alle Dinge sind aus Gott" (Röm. 11, 30).

Während sowohl ältere als neuere Denker (J. Böhme, Oetinger, Baader, Schelling, Rothe und manche Andre) von einer ewigen Natur oder Leiblichkeit in Gott redeten, während in der neueren Theologie und Religionsphilosophie dieser Begriff immer mehr zur Geltung kommt: haben sich freilich wiederholt bedenkliche Verirrungen dieser Lehre angehängt. Dennoch steht es fest, daß der Gedanke einer ewigen Natur in Gott von dem ethischen Gottesbegriffe unzertrennlich ist: denn nur als Herrscher über eine reale Natur können Geist und Freiheit ihre ganze Energie offenbaren. Freilich kommt es aber darauf an, wie man das Verhältniß zwischen der ewigen Natur und der göttlichen Persönlichkeit bestimmt: ob man die Persönlichkeit aus der Natur, wie aus einem dunklen Grunde, über welchen sie sich erst allmählich zum Herrn erhebt, sich entwickeln und emporsteigen läßt, wodurch man Gott einem zeitlichen Processe unterwirft (wie bei dem früheren Schelling), oder aber, ob man die Natur in Gott als zu der ewigen, selbstbewußten Liebe gehörig, nämlich als die ihr dienende Potenz ansieht. Letztere Auffassung ist die unsere, welche auch so ausgedrückt werden kann, daß man sagt: die Allmacht gehört von aller Ewigkeit zu der Liebe, als ihre Dienerin. Denn der Begriff der Allmacht kann ohne den Begriff einer ewigen Natur nicht wohl durchgeführt werden. Nur verwechsele und vermenge man nicht die beiden Begriffe: Natur und Materie. Natur ist das lebendige Unpersönliche, welches dem Geiste und der Idee entgegengesetzt, aber dazu bestimmt ist, Mittel, Organ, Werkzeug für

den Geist und die Idee zu sein, und in seiner Normalität ausschließlich durch diese bestimmt ist. Materie ist auch das Unpersönliche, aber aus der Vereinigung mit dem Geiste herausgetreten, von diesem nicht durchdrungen, sondern ihm widerstrebend. Von einer Natur in Gott zu reden, heißt daher keineswegs Dasselbe, als wenn man von einer Materie in Gott redet. Soll aber der Gedanke der Allmacht Gottes lebendig gedacht werden, so ist garnicht abzusehen, wie die Vorstellung einer ewigen Natur von ihm könne ausgeschlossen werden. Soll Gott wirklich als der absolute Machtwille, und zwar dieser als ein Moment in dem ewigen Liebeswillen gedacht werden: alsdann muß er auch ein dominium haben, d. i. eine Allheit reeller Kräfte, über welche er walte als der Herr und Gebieter. Es ist allerdings ganz richtig, daß Gott Alles durch sein Wort geschaffen hat (wobei zu bemerken ist, daß „Wort" an und für sich ein geist-leiblicher Begriff ist, und daß, wenn wir vom „Worte" reden, wir schon über das rein Geistige und bloß Ideelle hinausgehen); und es steht geschrieben: „So er spricht, so geschieht's; so er gebeut, so stehet es da." Dadurch aber wird durchaus nicht ausgeschlossen, daß seinem Machtwillen, seinem Herrscherwillen von Ewigkeit her Millionen von Kräften zu Gebote stehen, welche kommen, wenn er gebeut, welche ausrichten, was er will. Die heilige Schrift selbst lenket unsre Gedanken in diese Richtung. Denn, wenn sie von einem ewigen Pleroma, einem unendlichen Reichthume in Gott redet, so kann dieser Begriff nicht anders von uns gründlich durchgedacht werden, als wenn wir dabei nicht bloß an eine ewige Idee, eine Gedankenfülle denken, sondern zugleich an eine ewige Machtfülle, eine Allheit physischer (lebendiger), aber übermaterieller Kräfte. Und da wir diese Fülle uns nur als eine unendlich reiche Mannigfaltigkeit von Kräften umfassend vorstellen können, welche alle von der göttlichen Weisheit durchleuchtet und durchdrungen werden: so ist es unzutreffend, die ewige Natur in Gott mit einigen der Alten „als ein brausendes Meer, einen unendlichen Ocean" uns vorzustellen, während

wir sie, die von der ewigen Weisheit durchstrahlte und geordnete, vielmehr als ein System oder einen Organismus lebendiger Kräfte zu denken haben, welcher als solcher Grund und Voraussetzung ist für diese geschaffene Welt, für das All der Dinge, und sich sowohl immanent als transcendent zu der Schöpfung verhält. Mag immerhin hierbei von concretem Begreifen nicht die Rede sein dürfen, muß man auch erkennen, daß es ein Gegenstand sei, den wir gleichsam nur berühren, nicht aber denkend umspannen können: dennoch werden wir immer zu jener Voraussetzung zurückgeführt werden, so oft wir mit der oft genug wiederholten Behauptung, daß die Allmacht nicht bloß eine ideale, sondern eine physische (natur- und wesenhafte) Eigenschaft in Gott sei, wirklichen Ernst machen, und zugleich bedenken, daß die Kraft Gottes, von welcher immer geredet wird, eine Unendlichkeit von Kräften in sich schließen müsse. Der Materialismus und Naturalismus werden stets mit ihrer Behauptung Recht behalten, daß aus der bloßen und nackten Idee niemals ein leibhaftes Universum hervorgehen konnte, daß jene gewaltigen Massen, die im Himmelsraume rollenden Weltkörper, die Gebirge des Erdbodens, Alpenketten und Dovrefjelde*) u. s. w. nicht dem bloßen Gedanken, nicht dem bloßen Willen, sondern nur dem Willen mit Productionspotenzen entspringen konnten, die für Gott gleichsam die Stelle der „ersten Materie“ (materia prima) vertraten, und noch etwas ganz Anderes waren, als der bloße Gedanke oder Wille. Will man daher den ethischen Gottesbegriff festhalten, so vermögen wir die Sache nicht anders als so anzusehen, daß allein die Wahl uns bleibe zwischen einer übermateriellen Natur, einer Physis in Gott, aus deren unendlicher Potentialität alle jene Dinge hervorgehen konnten, sobald Gottes Wille es gebot, sobald sein Schöpfungsplan es mit sich brachte — oder einem Dualismus, wie der Plato's war, welcher eine mit Gott gleich ewige, nach und nach durch „die Ideen“

*) Name des hohen Gebirges, welches Schweden von Norwegen trennt.

zu organischen Gestalten umzuformende Materie annahm, eine Vorstellung, bei welcher das Ethische, das Gute, immer mit einer Unmacht behaftet bleibt.

Daß Gott nicht der naturlose Geist sei, bezeugt die Heilige Schrift auf jedem ihrer Blätter. Sie kennt allein den lebendigen Gott. Aber den lebendigen Gott können wir uns nicht anders, als im Verhältniß zu einer ewigen, ihm untergeordneten, Natur vorstellen. Und wenn die Schrift von Gott als einem unauflöslichen Leben (Hebr. 7) redet, so vermögen wir dieses ebenfalls nur zu denken als die unauflösliche Einheit der Gegensätze des Lebens, als welche wir ja eben die Gegensätze zwischen Geist und Natur, zwischen Ethischem und Physischem kennen. Die Schrift, welche den lebendigen Gott nur als den wirksamen, handelnden darstellt, redet durchweg von ihm in Anthropomorphismen. Aber die Wahrheit des religiösen Anthropomorphismus beruhet auf der Natur in Gott. Und wo lebendige Frömmigkeit ist, läßt sie bis auf diese Stunde sich's nicht abstreiten, daß Gott Augen und Ohren, Hände und Füße, „einen noch nicht verkürzten Arm" habe, wird auch niemals aufhören, den Finger Gottes in den großen Weltbegebenheiten und in dem Leben des Einzelnen zu suchen und zu erblicken. Denn, obgleich sie des Bildlichen, des Symbolischen in solchen Bezeichnungen sich wohl bewußt ist, obgleich sie erkennt, daß Alles, was nur der creatürlichen Beschränktheit angehört, von dem Gottesgedanken ferne zu halten sei: dennoch hält sie unverändert daran fest, daß dem Allem irgend Etwas in Gott wirklich entsprechen müsse, was mit anderen Worten sagen will, daß Gott wirkliche Offenbarungs-Organe, Werkzeuge seines allmächtigen Thuns habe. Und dieses mag Tertullian, als er Gotte eine Leiblichkeit beilegte, vorgeschwebt haben. „Wer will es leugnen", sagt er, „daß Gott, obgleich er Geist ist, auch einen Leib habe?" Ja, er behauptet: „es gebe nichts Unkörperliches, außer Dem, was nicht sei", womit er also die Leiblichkeit als unumgängliche Bedingung aller realen Existenz hinstellt. Zwar

hat Tertullian durch diese Behauptung großen Anstoß erregt: was er indeß eigentlich gemeint hat, ist etwas durchaus Unverfängliches und Richtiges, daß nämlich Gott nicht als der naturlose Geist gedacht werden dürfe, daß auch Gott einen, Seinem überweltlichen Wesen entsprechenden, Organismus haben müsse*). — Die Heilige Schrift redet ferner von Gott auch in anthropopathischen Vorstellungen, d. i. legt Gotte menschliche Gefühle bei. Aber auch dieser Redeweise müßten wir alle Wahrheit absprechen, wäre Gott nur der abstracte Geist, entspräche in Gott garnichts Demjenigen, was wir bei dem Menschen Seele nennen, welche wiederum ohne einen Organismus nicht denkbar ist. Wir wollen es uns auch nicht nehmen lassen, an einen Gott zu glauben, welcher ein Herz hat, um unsres Elends sich zu erbarmen; und wenn Christus sagt: „Wer mich siehet, siehet den Vater", so nehmen wir Dieses als volle und thatsächliche Wahrheit, Dem entsprechend, was der Apostel (2. Kor. 4, 6) sagt: daß die Gläubigen „in dem Angesichte Jesu Christi die Herrlichkeit Gottes erkennen." Und was würde die Bildersprache der Schrift für uns noch bedeuten, wenn ein naturloser Idealismus und Spiritualismus unsere Vorstellungen beherrschte? Nicht allein, wo die Schrift in Gleichnissen redet, sondern auch, wo sie eigentlich redet, sind selbst ihre wichtigsten und erhabensten Aussprüche, alle die Ausdrücke, welche Gott und göttliche Dinge darstellen sollen, niemals abstract-geistige, sondern überall solche, die eine Einheit des Geistigen, des Ethischen und des Physischen ausdrücken, was vorzüglich von jenen Johanneischen Bezeichnungen gilt: Wort, Licht und Leben, Tod und Finsterniß. Man muß also doch dem alten Oetinger Recht geben, wenn er fordert: man solle nicht durch einen hohlen Spiritualismus die Kraft der Schrift abschwächen und Alles dünne und luftig machen, sondern weit mehr, als gewöhnlich geschehe, die Bibel physice

*) Tertulliani Advers. Praxeam cap. 7. De carne Christi cap. 11. Rothe, Theol. Ethik I, 27 und Hamberger, Physica sacra.

verstehen, kurz, massiverer, kraft- und lebensvollerer Begriffe sich befleißigen. Der Standpunkt der heiligen Schriftsteller ist der eines geistigen Realismus, ebenso hoch über dem Spiritualismus als dem Materialismus stehend, welche sich beständig in den Haaren liegen, überall einander zum Anstoß dienen und im Wege sind. Nach einem alten Gleichnisse kann man füglich jenen luftigen Idealismus sich als ein Roß vorstellen, das vor dem Materialismus, welcher ihm wie ein ungeheurer Klotz im Wege liegt, scheu geworden, sich bäumt und in allerlei wunderlichen Luftsprüngen sich ergeht.

Die fundamentale Bedeutung, welche das hier Gesagte für die Ethik hat, liegt nahe. Während Plato's Dualismus eine Geringschätzung der Leiblichkeit mit sich führt, welche ihm lediglich als Fessel und Kerker der Seele erscheint, während jener Dualismus den Denker beständig reizen muß, vor der Sinnenwelt die Augen zu verschließen, ihr gänzlich abzusterben und zu den reinen Ideen, zu der Welt der Leib- und Gestaltlosigkeit zurückzukehren: so stellt sich dagegen der christlichen Anschauung die Sinnen- und Körperwelt — obgleich noch der Vergänglichkeit und Eitelkeit unterworfen — keineswegs als etwas dem Geiste an und für sich Feindseliges dar, vielmehr als Dasjenige, was seiner Bestimmung, seinem wahren Wesen zufolge das Aeußere des Geistes und sein williges Werkzeug ist. Die höchste Geistigkeit ist nicht eine solche, welche alle Sinnlichkeit von sich ausgestoßen hat, sondern diejenige, deren übersinnliche Reinheit und Vollkommenheit sich in das Sinnliche also einkleidet, daß sie es durchdringt und durchleuchtet. Das charakteristische Merkmal des Christenthums ist gerade dieses, daß es die geistigste aller Religionen ist, und dennoch mehr, als jede andere Religion, den Leib und die Welt der Leiblichkeit in hohen Ehren hält. Denn „das Wort ward Fleisch, und wohnete unter uns"; unsre Leiber sind dazu bestimmt, „Tempel des Geistes" zu werden; wir warten der Auferstehung des Leibes, und mit ihr eines neuen Himmels und einer neuen Erde.

„Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes.“ Wenn die Widersacher des Christenthums bis auf den heutigen Tag von einem naturfeindlichen Spiritualismus reden, welcher zwischen Geist und Leib eine unausfüllbare Kluft befestige: so trifft ein derartiger Angriff keineswegs das Christenthum selbst, sondern theils gewisse platonisirende Richtungen, welche sich in die christliche Speculation hineingedrängt haben, theils ungesunde asketische Verirrungen, gegen welche schon die Apostel ihre Stimme erhoben. Wird aber das Christenthum selbst als abstracter Spiritualismus und Dualismus charakterisirt, so ist eine solche Charakteristik auf ein unverantwortliches Mißverständniß, oder auf die Feindschaft gegen den Sinn und Geist Christi zurückzuführen.

§. 20.

Gott, als die ewige Liebe, heißet in dem ersten Glaubensartikel der Vater, der Allmächtige, der Schöpfer Himmels und der Erde, welcher die Welt hervorgebracht hat, um sich selbst ihr mittheilen zu können. Im zweiten Artikel wird er der Sohn genannt, das Wort, welches Fleisch ward und, als Heiland der Welt, unter uns gewohnet hat, endlich im dritten Artikel der heilige und heilig machende Geist, das Alles beseelende und beherrschende Princip eines Geisterreiches, dessen letzte Vollendung aber die verklärte Leiblichkeit sein wird. Sofern Gott Vater, Sohn und Geist, Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher heißt, offenbart er sich als den auf's Vollkommenste sich Mittheilenden. Obgleich unser christliches Bewußtsein nur Einen Gott, Eine ewige Liebe kennt, so bleiben wir uns des Einen dennoch in Dreien bewußt, und widmen dem Einen unsre Anbetung in dreifacher Richtung: dem Vater, der da über uns thronet, dem Sohne, der da zu unsrer Welt herabgestiegen ist, in welcher er uns entgegenkommt, dem Geiste, der da im Innersten unsrer Seele wirket. Der schlichte und kindliche Glaube an Vater, Sohn und heiligen Geist, wie er in dem apostolischen Symbolum niedergelegt ist, hat in der kirchlichen Dreieinigkeits-

lehre und in den dogmatischen Darstellungen der Kirchenlehrer seine Begründung und weitere Entwickelung gefunden. Hier beschränken wir uns darauf, die Bedeutung, welche der Glaube an den dreieinigen Gott für die Ethik hat, anzudeuten.

Die Erkenntniß, daß Gott die Liebe ist, führt uns mit Nothwendigkeit von Gottes Weltoffenbarung zurück auf seine Selbstoffenbarung, oder auf das innere Liebesleben, welches Gott in sich selber lebt. Welche Definition nun auch von dem Begriffe der Liebe gegeben werde: jedenfalls müssen wir diese als ein Verhalten von Person zu Person, von Ich zu Du, als ein Verhältniß der innigsten Gegenseitigkeit bestimmen, weil ja die Liebe nur durch Gegenseitigkeit befriedigt wird. Ist aber die Liebe wirklich Gottes ewiges Wesen: so muß Gott auch von Ewigkeit den vollkommenen Gegenstand seiner vollkommenen Liebe besitzen; daher die Welt mit allem, was sie enthält, ihr erster und wesentlicher Gegenstand nicht sein kann. Denn, hätte Gott für seine Liebe keinen andren Gegenstand, als diese Welt: so würde das Dasein der Welt als ebenso nothwendig erscheinen, wie Gottes Dasein es ist; und die Schöpfung würde alsdann nur aus einem naturnothwendigen Bedürfnisse und Drange des Wesens Gottes hervorgehen, dem Bedürfnisse, sein eigenes Complement (Ergänzung), sein andres Ich, und als solches das persönliche Geschöpf hervorzubringen. So hätte es denn eine Zeit gegeben, in welcher die Liebe Gottes ohne ihren Gegenstand war, diesen höchstens im Gedanken, in der Möglichkeit besaß. Denn das Reich Gottes, in welchem Gott liebt und geliebt wird, ist doch erst in der Fülle der Zeit erschienen; der Zeitpunkt aber, wann Gottes Reich vollendet und Gott Alles in Allem sein wird, liegt noch in der Ferne. Demnach hätte Gott der Schöpfung bedurft und nach ihr verlangt, um in dem Liebesverhältnisse zu ihr seine eigene vollkommene Existenz erst zu gewinnen. Gott aber kann der von der Welt Unabhängige, der absolut über sie Erhabene, nur alsdann heißen, wenn er in der Fülle der Liebe auch ohne die Welt und außerhalb ihrer lebt, nicht aber bloß

in dem Verlangen der Liebe nach der Gegenliebe des Geschöpfes, einem Verlangen, welches überdieß von einem Leiden, einem Streben, durch unendliche Hindernisse und Hemmnisse hindurch zu dringen, nicht verschieden wäre. Gottes Liebe zur Welt ist nur alsdann die reine und ungetrübte, die heilige Liebe, wenn Gott, während er sich selber genug ist und Niemandes bedarf, in unendlicher Huld und Freundlichkeit, außerhalb seiner selbst Leben und Freude und Freiheit hervorruft, sich einem Gegenseitigkeitsverhältnisse mit der Creatur freiwillig unterwirft und dadurch in die Gegensätze der Endlichkeit und Zeitlichkeit eingeht, ja, in Christo sich sogar in Selbsterniederung und in's Leiden hingiebt, um also ein Reich der Gnade und Seligkeit stiften zu können. Aber gerade diese freie Liebesmacht in Gottes Verhältnisse zur Welt, sie setzet das vollkommene Sein der Liebe, oder die in sich realisirte Liebe, die Liebe des Vaters und des Sohnes in der Einheit des heiligen Geistes, voraus. Und hierin besteht der eigentliche Inhalt der christlichen Dreieinigkeitslehre, ihre innerste und tiefste Bedeutung, daß Gott in sich selber persönliche Unterschiede, ein inneres dreifaches Liebesverhältniß zu sich selber trägt, wodurch aber zugleich Gottes Verhältniß zu seiner inneren Idee und zu seiner Machtfülle auf dreifache Art bestimmt wird (vgl. die Dreieinigkeitslehre in des Verfassers Dogmatik). Welche Stellung man auch zu den verschiedenen dogmatischen Versuchen der Lösung dieses Geheimnisses einnehme: die praktische Seite der Sache bleibt immer diese, daß Gott den ewigen und vollkommenen Gegenstand seiner Liebe in sich selbst, ein in sich vollkommen befriedigtes Liebesleben haben muß.

Dieser Glaube an den dreieinigen Gott, mit anderen Worten, an die ewige Liebe, eine Liebe, welche nicht bloß in ferner Zukunft verwirklicht werden soll, also selbst eine unendliche Forderung, sondern an die in sich verwirklichte, ewig befriedigte und selige Liebe, ist die Grundvoraussetzung der ethischen Weltanschauung des Christenthums, einer Anschauung, welche von

der Vollkommenheit des Guten in Gott ausgehen muß, und sich nicht dabei beruhigen kann, daß Gott von vorne herein in dem Gegensatze zwischen Ideal und Wirklichkeit gedacht werde. Die Vorstellung von dem Reiche des Guten, oder Gottes, wie es als das werdende Liebesreich in die Menschheit eintritt und allmählich sich in ihr auferbauet, würde völlig ihren ethischen Charakter verlieren, und in die Vorstellung eines für Gott selbst nothwendigen Processes, in welchem er sogar abhängig von dem Menschen erschiene, sich auflösen, wenn sie nicht, als Voraussetzung jenes Ideals, das durch die Geschichte erst realisirt werden soll, das ewig realisirte Ideal, d. h. die ewige und urbildliche Realität der Liebe, kennte und festhielte. Gesetzt also, daß die christliche Dogmatik nicht schon ihrerseits die Dreieinigkeitslehre aufgestellt und entwickelt hätte: die Ethik müßte in ihrem Interesse diese Lehre postuliren.

Die anthropologische Voraussetzung.

Der zu Gottes Bilde geschaffene Mensch. Der Mensch als geistleibliche Creatur.

§. 21.

Der Endzweck der Schöpfung Gottes kann nicht ein unpersönliches Natur-Universum sein, durch welches er, der vollkommene Geist, nimmermehr zufriedengestellt werden könnte, sondern nur ein, in seiner höchsten Vollkommenheit gedachtes, Reich der Freiheit und Liebe. Daher schuf Gott den Menschen zu seinem Bilde. „Wir sind göttlichen Geschlechts“ (Apg. 17). Dieses Wort kann nicht von irgend einer Naturschöpfung, sondern einzig und allein von dem persönlichen Geschöpfe ausgesagt werden, welches Ich saget, und eben darum kein bloßes Glied

der Natur ist, sondern der Welt des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung angehört. Während die Naturgeschöpfe sich im Kreislaufe der Natur bewegen, hat der Mensch, und er allein, eine Geschichte; er lebet nicht bloß in dem gegenwärtigen Augenblicke, sondern ebenso auch in Vergangenheit und Zukunft, kann bis zu dem ersten Anfange der Dinge zurückgehen, kann den Blick in eine unabsehbare Ferne hinaussenden, wo ihm das letzte und höchste Ziel seines Lebens winket. Der Begriff der Persönlichkeit ist aber von dem der Gemeinschaft und der Liebe unzertrennlich; und die menschliche Persönlichkeit ist darauf angelegt, sich zu einem Reiche der Liebe zu entwickeln, in welchem Gott, welcher die Liebe selbst ist, in Allen und in Allem soll geliebt werden. Daher ist die gottesbildliche Bestimmung des Menschen näher als seine Bestimmung für das Reich Gottes zu bezeichnen. Denn Gottes Reich erscheint, wo Gottes Geschöpfe Ihn erkennen, Ihm gehorchen, Ihn lieben, und wo die Geschöpfe sich untereinander in Gott lieben, wo also Gott nicht durch seine Macht allein, sondern durch seine Heiligkeit und Liebe herrschet.

Damit aber dieses Reich Gottes als das Reich der freien Liebe, und somit auch der Hingebung und des freien Gehorsams bestehe, muß der Mensch Gotte gegenüber eine relative Selbständigkeit besitzen, muß in relativem Sinne sein eigenes Reich haben, muß in gewissem Sinne also Herr sein, um Gottes Diener werden zu können. Und kraft seiner Theilnahme an der göttlichen Idee, oder dem ewigen Weisheitsgedanken, kraft der Immanenz der Idee und des Gesetzes in seinem Bewußtsein, besitzet er die Macht, ein Reich der Sittlichkeit in relativer Unabhängigkeit von der Religion, oder seinem Verhältnisse zu Gott, aufrichten und ausbauen zu können. Auf Grund dieser Zweiseitigkeit in der Bestimmung des Menschen sondert sich die große menschliche Gemeinschaft in eine Mehrheit von Kreisen, welche in das rechte Verhältniß der Ober- und Unterordnung zu einander gestellt werden müssen. Die menschliche

Gesellschaft wird als Culturgemeinschaft erscheinen, sofern der Mensch dazu bestimmt ist, die Natur, sowohl die äußere als die eigene des Menschen, zum Werkzeuge und Symbole des Geistes zu machen; sie wird als gegenseitige Liebesgemeinschaft der Menschen, aber auch als Rechtsgemeinschaft sich darstellen: denn während die Liebe alle Menschen einigt, so fordert die Rechtsidee die normale Sonderung der verschiedenen socialen Verhältnisse, damit jedes Verhältniß innerhalb seiner rechten Grenzen bewahrt werde. Endlich wird sie als religiöse Gemeinschaft, als auf Gott beruhende Liebesgemeinschaft sich offenbaren, welche die vorher genannten Kreise alle umfassen und durchdringen soll, und zu welcher sich diese in ein freies Unterordnungsverhältniß stellen sollen. Die Einheit des Reiches Gottes und des Menschheitsreiches, in ihrer höchsten Vollendung gedacht, ist das vollkommene Gut und die erfüllte Bestimmung des Menschen.

§. 22.

Zu der Idee der Persönlichkeit gehört, wie gelegentlich schon oben bemerkt worden ist, nicht allein Dieses, sich selbst zu finden, sich selbst gegeben zu sein (Selbstbewußtsein), sondern auch, sich selbst hervorzubringen, durch freie Selbstbestimmung ihr Wesen selbstthätig zu verwirklichen. Demnach kann der Mensch nur mit der Anlage, oder der fruchtbaren Möglichkeit zum sittlichen Verhalten geschaffen werden, nicht aber als sittliche Persönlichkeit im eigentlichen Sinne des Wortes in's Dasein treten, sofern er sich selbst dazu machen muß, freilich unter göttlicher Mitwirkung und Hülfe als „Mitarbeiter Gottes" an seiner eigenen Vollendung. Daher setzet jede sittliche Persönlichkeit, welche sich selbst zu Demjenigen, was sie ist, gemacht hat, die ursprünglich sich selbst gegebene Persönlichkeit voraus. Die Betrachtung der Elemente der menschlichen Persönlichkeit als gegebener, deren vollständige Darstellung der Anthropologie und Psychologie angehört, führt nothwendig zu der Einsicht, daß sie alle

zu einer anderen Entwickelung, als der einer bloßen Naturnothwendigkeit, bestimmt sind.

Als gottbildliches Geschöpf ist der Mensch ein geistleibliches Wesen, eine Einheit von Geist und Natur, welche aber nicht, wie das göttliche, ein „unauflösliches Leben" ist, sondern ein auflösliches, welches erst in einem künftigen, vollkommneren Zustande ein unauflösliches Leben werden soll. Der Geist ist das übersinnliche Wesen, das zur Welt der Ideen und zu Gott selber in einem Verhältnisse der Verwandtschaft und des Verkehrs steht, und dessen Element das Allgemeine und Universelle ist, das königliche Princip im Menschen, welches den Stempel eines Herrschers ihm auf die Stirne drückt, und durch welches er die Herrschaft über die Erde ausübt, auch Künste und Wissenschaften erfindet. Nach der griechisch-heidnischen Anschauung ist der Geist das Prometheische im Menschen, welches an den eigenmächtig geraubten Funken und den menschlichen Hochmuth erinnert, jenes Princip, das sich an Stelle der Götter setzen will, und das daher den Göttern verhaßt ist. Nach christlicher Anschauung aber ist der Geist dem Menschen gegeben, nämlich von „dem Vater der Geister" (Hebr. 12, 9). Der Leib, welcher nach dem Ausdrucke der Schrift von der Erde genommen ist, ist der Gegensatz des Geistes, zu seinem dienenden Werkzeuge bestimmt. Die Seele aber ist das zum individuellen und persönlichen Dasein einigende Band von Geist und Leib, und als die Einheit beider zweiseitig, so daß sie zu gleicher Zeit eine natürliche (physische) Seite — deren Sitz der Schriftlehre nach das Blut ist — und eine geistige Seite hat. Vermittelst der Seele correspondirt der Geist mit dem Leibe, und der Leib mit dem Geiste; und zwischen Geist, Seele und Leib ist jenes beständige wechselseitige Commercium, von welchem ein Jeder durch die tägliche Erfahrung sich überzeugen kann. Das Ganze ist „eine Art von Umlauf, in welchem das Eine unaufhörlich in das Andere eingreift, das Eine das Andere nicht lassen kann, das Eine

das Andere fordert"*). Den Mittelpunkt aber bildet die Seele, welche das Menschlichste im Menschen, oder der Mensch selber ist. Er ist die Seele; darum pflegen wir vorzugsweise der Seele die Unsterblichkeit, die Seligkeit oder Unseligkeit beizulegen, was aber keineswegs ausschließt, daß wir auch von des Geistes Unsterblichkeit, von seiner Ewigkeit, sowie anderseits auch von der Auferstehung des Leibes reden dürfen, jedoch immer nur als von etwas Secundärem und Consecutivem, welches die Unsterblichkeit der Seele nothwendig begleiten muß, weil die Seele, als die Trägerin der Persönlichkeit, Beider als ihrer Momente bedarf, und, fehlte eines derselben, nicht vollständig existiren würde. Die Eigenschaften der Seele sind es daher, mit welchen wir die ethische Persönlichkeit charakterisiren; und wenn wir gesagt haben, daß der Geist das königliche Princip im Menschen sei, so folget doch daraus keineswegs, daß das Höchste, was von einem Menschen ausgesagt werden kann, Dieses sei: er habe Geist, oder sei geistvoll. Denn die höchste Bestimmung des Menschen ist nicht sein königliches Verhältniß zur Natur, sondern vielmehr sein Diener- und Liebesverhältniß zu Gott und dem Nächsten, ein Verhältniß, welches sich allein in der Seele vollziehen kann; und die Vollendung des Geistes besteht eben darin, daß er sich als persönliche Seele bestimme, wodurch er erst in Wahrheit menschlich wird. Daß Dem also ist, ließe sich z. B. durch die Betrachtung mancher Geisteswerke erläutern, von denen die, welche „ohne Seele" und ohne den Hintergrund des „Gemüthes" sind, bei aller sonstigen Meisterschaft uns kalt lassen. Die Seele ist es, welche liebt und geliebt wird. Vor bloßen Geistern haben wir Respect und beugen uns, finden aber bei ihnen kein Herz, an welchem wir ausruhen und uns wohl fühlen könnten. Zu der Seele dagegen können wir Zutrauen und Liebe fassen, in ein vertrauliches Verhältniß treten, auf ihre

---

*) Schelling, Vom Zusammenhange der Natur mit der Geisterwelt (Clara). Werke 1, S. 94.

Sympathie rechnen. Denn die Seele ist nicht, gleich dem Geiste, ein rein ideales Wesen, das überwiegend dem Allgemeinen und den Ideen zugewandt wäre; ihr ist, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, jene ideale Vornehmheit, jenes abstracte Wesen fremd, welches von dem einseitig entwickelten Geiste an und für sich unzertrennlich ist. Sie aber kann ebensowohl mit dem Geistigen wie dem Sinnlichen, mit dem Himmlischen wie dem rein Irdischen, dem Unendlichen wie dem Endlichen sympathisiren, weil sie selbst das wundersame Mittelwesen und die Einheit Beider ist. Und gerade darum können wir uns zu ihr hingezogen fühlen, darum Vertrauen zu ihr fassen. Deßhalb mußte auch Christus eine menschliche Seele annehmen, wodurch allein er Mitgefühl mit unsrer Schwachheit haben und unsre Seelen wahrhaft zu sich ziehen kann. Geistlose Menschenseelen zeigen uns allerdings ein gefallenes und verdüstertes Menschendasein; aber Dasselbe gilt auch von seelenlosen Menschengeistern. Wenn die alten Gnostiker die Menschen in drei Classen, die leiblichen, die seelischen und die geistigen, eintheilten, und diese Letztgenannten als die auf der höchsten Stufe Stehenden betrachteten: so können wir auf unserm Standpunkte Dieses nur insoweit anerkennen, als wir unter den geistigen (pneumatischen) Menschen die geistigen (geistlichen) oder geistiggemachten Seelen verstehen, ränmen aber durchaus nicht ein, was eben die Ansicht der Gnostiker war, daß die abstracten, den Leib gering achtenden und die Seele überflügelnden Geister den höchsten Rang unter den Menschen einnehmen.

Als die Fähigkeiten der Seele nennen wir im Allgemeinen Erkenntniß, Gefühl und Willen. Unter diesen nimmt aber der Wille den Primat ein. Unser Wille ist unser eigenstes Selbst, das Innerste der Seele. Wollte Jemand einwenden: das Innerste sei das Gefühl, so bemerken wir dagegen, daß alle Gefühle, Freude und Schmerz, Hoffnung und Furcht, näher betrachtet, ebenso viele Affectionen des Willens sind. Und wenn Jemand etwa einwürfe, daß die Schrift doch als das Innerste

unsres Seelenlebens das **Herz** bezeichne („Gieb mir dein Herz!"), und sowohl „die guten als die bösen Gedanken aus dem Herzen kommen" lasse: so erinnern wir, daß das Herz der Wille in seiner Einheit mit dem Gefühle ist, nur überwiegend von der praktischen Seite aufgefaßt.

Die hohe Bestimmung des Menschen, durch welche er über die Naturgeschöpfe hervorragt, seine ethische Bestimmung, zeigt sich nicht allein darin, daß er eine geistbelebte Seele ist, sondern ebenfalls in seiner **Leiblichkeit**. Nicht allein der aufgerichtete Gang des Menschen, sondern auch das menschliche Antlitz kündigt ihn als den Herrscher der Natur und als Denjenigen an, welcher auf Erden eine göttliche Mission auszuführen hat. Nur in der Einheit mit seinem Leibe kann der Mensch das **Wort** aussprechen, durch welches er kundgiebt, was sein eigener Geist und der Geist Gottes ihm mittheilen, durch welches er den Dingen ihre Namen giebt und sie in geistigen Besitz nimmt. Unter den leiblichen Organen, welche in prägnanter Weise auf die ethische Bestimmung des Menschen hinweisen, nennen wir vorzugsweise die menschliche **Hand**. Denn, während die entsprechenden Organe bei den Thieren nur zu der beschränkten, einförmigen Verrichtung bestimmt sind, den Leib zu stützen, oder zur Erlangung der Beute und Nahrung behülflich zu sein, sind die Hände des Menschen nicht an diese oder jene einzelne Thätigkeit gebunden, sondern zu einer freien, gewissermaßen universellen Thätigkeit bestimmt. Mittelst seiner ordnenden, gestaltenden Hand drückt der Mensch der Natur sein Gepräge auf, begründet seine Herrschaft über die Natur. Mittelst dieses Organes aller Organe, dieses Instrumentes aller Instrumente, dessen Gebrauch und Verwerthung durch jene aufrechte Stellung, die Signatur des Herrschers der Erde, bedingt ist, wird er der Tausendkünstler auf Erden. Daher darf man mit Wahrheit sagen: „Hände sind weit besser, als Flügel." Dadurch, daß der Schöpfer den Menschen mit Händen ausrüstete, hat er deutlich die Bestimmung des Menschen angezeigt, ein Wesen zu sein, das sich durch eine

ganze Reihe freier Handlungen entwickeln soll. Denn handeln heißt, Vorsätze und Beschlüsse verwirklichen. Und obgleich wir auch von inwendigen Handlungen reden können, so tritt die Handlung doch erst in abgeschlossener Vollständigkeit hervor, wenn der Vorsatz in der Außenwelt ausgeführt wird; Dieses aber geschieht wesentlich durch die Hand. Mit der Hand führet der Mensch sowohl seine guten als bösen Handlungen, edle Thaten wie Verbrechen aus. Auch faltet er die Hände zum Gebete, als äußeres Zeichen, daß er Gotte gegenüber aller eigenen Selbständigkeit und eigener Herrscherwürde entsage, und sich unter die Hand des Höchsten demüthige. Durch Handauflegen segnet er, und reichet seinem Nächsten die Hand, zum Zeichen der Gemeinschaft und des Bündnisses. Die Chiromantie, oder die Kunst, aus der Bildung und den einzelnen Lineamenten der Hand Charakter und Geschick des Menschen herauszulesen, eine Kunst, welche ebenfalls die Hand als den Menschen selbst auffaßt, kann zwar mit allem Fug als phantastischer Wahn, welcher den Zigeunern überlassen werden mag, bezeichnet werden. Jedoch weiset sie auf eine richtige Einsicht in die specifisch menschliche Bedeutung der Hand, ihre Bedeutung für den ganzen Menschen, zurück.

Persönlichkeit und Individualität. Verhältniß der Seele zu ihrem Organismus.

§. 23.

Die Persönlichkeit, als das Allgemeinmenschliche, tritt in der Form der Individualität in die Erscheinung. Als Glied der Natur und als Glied der Geisterwelt aber entwickelt der Mensch sich in einem Menschengeschlechte, welches durch die Gegensätze von Mann und Weib, von Familie und Volksstamm sich näher bestimmt. Jede menschliche Persönlichkeit hat eine bestimmte Individualität, eine ursprünglich gegebene Eigenthüm-

lichkeit, durch welche dieses Einzelwesen von allen anderen verschieden ist, an welcher es also zwar seine Beschränkung, seinen in der Liebesgemeinschaft mit Anderen auszufüllenden Mangel hat, in welcher es aber zugleich seinen Reichthum, seine besondere Begabung, sein Eigenes in der tiefsten Bedeutung des Wortes besitzt. Denn während die Naturindividuen nur Exemplare des ganzen Geschlechts sind, so stellt jedes menschliche Individuum eine unergründliche Einheit dar, weil es nämlich eine eigenthümliche, für eine besondere Stelle im Gottesreiche bestimmte Erscheinung des Bildes Gottes darstellt. Obschon das menschliche Individuum ein Erzeugniß seiner Eltern, seine Eigenthümlichkeit eine Mischung von Vater und Mutter ist: dennoch ist in jedem menschlichen Individuum ein Neues, auch wo dieses nicht erfahrungsmäßig sichtbar wird, vorhanden, ein Neues, das bis dahin gerade so nicht da gewesen ist und auch künftig so nicht wieder kommen wird. Die Erkenntniß des Neuen in einem jeden Menschen, welcher zur Welt kommt, ist die Wahrheit im Creatianismus, d. i. jener Lehre, nach welcher die einzelnen Seelen nicht bloß erzeugt, sondern geschaffen werden. Jeder Mensch ist eine ewige, gottesbildliche Individualität, welche die Möglichkeit zu einem ewigen und seligen Leben in sich trägt, nicht bloß eine der Fortsetzungen in der langen Folge des Menschengeschlechts, eine Wiederholung des Voraufgegangenen mit gewissen erblichen Eigenschaften, sondern zugleich ein neuer Anfang innerhalb dieser Reihe (Vgl. des Verfassers Dogmatik §. 74). Oder, wie es auch ausgedrückt worden ist, jeder Mensch ist ein „Genius", mag dieser Genius nun überwiegend productiv oder receptiv sein (nach J. H. Fichte). Das Wesentliche in dem Begriffe des Genius ist aber nicht die schöpferische Thätigkeit, z. B. in der Kunst: denn dieses ist immer nur eine Specialität, sondern das übernatürliche, unsterbliche, individuelle Wesen, welches hier mitten in der Natur erscheint. Wollte man nun zwischen den Hochbegabten und den Wenigbegabten eine scharfe und unübersteigliche Schranke aufrichten, so hieße das

einen Dualismus in das Menschengeschlecht einführen, welcher ebenso verwerflich wäre wie die gegenseitige Absonderung der Kasten oder die Eintheilung der Menschen in Freie und Sklaven. Die Grenze kann hier nur eine fließende bleiben; und der Gegensatz zwischen Denen, welchen wir den glänzenden Namen des Genius beilegen, und den geringsten ihrer Brüder, erweist sich als ein bloßer Stufenunterschied, welcher wohl eine Unendlichkeit von Zwischen- und Uebergangsstufen, durchaus aber keinen Wesensunterschied zuläßt, eine Wahrheit, die in dem Maaße immer mehr Anerkennung finden wird, je mehr die wahre Bildung sich auf Erden verbreitet, je mehr das Christenthum, für welches jede Menschenseele ohne Ausnahme eine unsterbliche Seele von unendlichem Werthe ist, seine ausgleichenden Wirkungen entfaltet. Würde doch auch der Vorzug des schaffenden Genius selbst und seine Bedeutung für die Welt gleich Null werden, wenn Die, welche seine Offenbarungen verstehen, seine Schöpfungen sich aneignen sollen, ihm nicht wesentlich congenial wären? Das Vorhandensein der ewigen Individualität aber darum ableugnen wollen, weil sie sich bei vielen Menschen gerade nicht in äußerlichen Zeichen nachweisen läßt, hieße ebenso viel, als leugnen, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen sei. Und wenn man doch von jedem Menschen zugeben muß, daß er perfectibel, zu geistigem Fortschritt und Wachsthum geeignet sei; wenn man doch gezwungen ist anzuerkennen, daß selbst die wildesten, im Naturstande lebenden Völker zur Cultur, Sittlichkeit und Religiosität erweckt und entwickelt werden können; wenn man doch die Ueberzeugung theilt, daß alle Geschlechter der Menschen zu Christen werden sollen: wie will man alsdann der Voraussetzung einer, in jedem Menschen vorhandenen, ewigen, individuellen Möglichkeit und Anlage entgehen, einer Möglichkeit, welche ihren Ursprung nicht aus der Natur, sondern nur außer und über der Natur nehmen kann, obgleich sie immerhin auch mancher natürlicher Bedingungen zu ihrer Entwicklung bedürfen mag? Jeder Mensch ist in seinem Wesen unendlich

reicher, als in seiner Wirklichkeit; er ist unendlich mehr, als er sich erweist und sich erweisen kann. Daher unterscheiden wir zwischen seiner bloß natürlichen, in der unmittelbaren Erfahrung gegebenen Individualität, welche nur Basis, nur Unterlage für das höhere Leben ist, und seiner ewigen oder wesentlichen Individualität, welche ethisch durch diese Zeitlichkeit hindurch reifen und sich ausgestalten soll, um in einer Zukunft, welche jenseits dieser gegenwärtigen Welt liegt, ganz vollendet zu werden.

Die Individualität drückt nicht allein der Seele des Menschen, sondern auch seinem Leibe ihr Gepräge auf. Es ist nicht zufällig, daß diese seelische Individualität gerade diese und keine andere Leiblichkeit hat: denn die Seele ist es, welche sich ihren Leib erbaut. Dieser alte, von dem genialen G. E. Stahl zuerst (1660—1734) geltend gemachte, später zwar zurückgedrängte, jetzt aber wieder aufkommende, Lehrsatz wird kaum anzufechten sein, wenn man nämlich unter der Seele nicht bloß die selbstbewußte, sondern zugleich die vorbewußte und vorwissende Seele, und zwar in ihrer ursprünglichen, untheilbaren Einheit mit der plastischen Kraft, d. h. der Kraft, ihre äußere Erscheinung und Gestalt selbst zu bilden, versteht. Mit Absicht sagen wir: zu bilden, nicht aber: zu schaffen oder hervorzubringen. Denn keineswegs übersehen wir, was unter den neueren Verhandlungen zwischen J. H. Fichte und H. Lotze über diesen Gegenstand mit großem Scharfsinne geltend gemacht ist: daß bei der Bildung des menschlichen Leibes Stoffgestaltungen und Stoffveränderungen vorgehen, welche die Seele an sich hervorzubringen nicht vermag, chemische Processe, welche, von der Seele unabhängig, ihren eigenen Gesetzen folgen; daß die Seele also, schon seit dem ersten Momente und Acte ihres Daseins, gewissen Bedingungen, einem Naturmechanismus, der außer ihrer Macht liegt, unterworfen ist.*) Wir behaupten aber, daß, da der menschliche Leib nicht ein zufälliges Conglomerat, sondern eine orga-

*) J. H. Fichte, Anthropologie, und Derselbe, Zur Seelenfrage.

nische Gestalt ist, diese nicht anders entstehen könne, als unter Voraussetzung eines Schema's, wie die Alten es nannten, (eines Vorbildes oder Modells), nach welchem sie gestaltet werde. Dieses Schema, welches nothwendig als präexistirend, oder vor dem wirklichen, ausgebildeten Leibe vorhanden, muß gedacht werden, kann nur in der Seele präexistiren, welche durch eine instinctmäßige Thätigkeit, oder, wie Fichte sie bezeichnet, durch „eine vorbewußte, plastische Phantasiethätigkeit", soweit sie unter den gegebenen mechanischen Bedingungen es vermag, ihren Leib in Uebereinstimmung mit jener Grundform erbauet. Schon Mynster, der im Jahre 1854 verstorbene Bischof von Seeland, hat im Wesentlichen denselben Gedanken ausgesprochen.*) „Unleugbar" — sagt er — „liegt dem Leibe ein Schema, eine bestimmte Form zu Grunde, welcher entsprechend die materiellen Theile, soweit die von außen her ihr begegnenden Hindernisse es nur erlauben, sich sammeln und ordnen; auf die Ueberwindung jener Hindernisse arbeitet die von innen ausgehende Kraft beständig hin, und die neuen materiellen Theile, welche sie an Stelle der abgehenden sich unablässig aneignet, ordnet sie, dem ursprünglichen Schema gemäß, dem Leibe ein. Wäre dieses Schema, diese unsichtbare Form, nicht vorhanden, so könnten wir eigentlich nicht sagen, daß der Mensch Einen Leib habe: denn das Materielle wechselt unaufhörlich, während jenes Schema, der eigentliche Leib — also nicht das vergängliche Fleisch und Blut, welches Gottes Reich nicht ererben kann — immer auf's Neue in einem neuen Stoffe ersteht." Und ferner: „Es ist durchaus willkürlich, von der Seele erst alsdann reden zu wollen, wenn das Bewußtsein erwacht ist. Es ist und bleibt doch immer eben die Seele, welche sich entwickelt, die Seele, welche zum Bewußtsein kommt; sie ist es selbst, welche das Leibliche sich zueignet und es nach ihrem eigenen Schema gestaltet".

*) Blandede Skrifter (Vermischte Schriften). I, 234.

Eine teleologische (zweckgemäße) Harmonie zwischen der Leiblichkeit des Menschen und seiner Seeleneigenthümlichkeit läßt sich in vielen Fällen nachweisen, und ist öfter, namentlich bei hochbegabten Individuen, nachgewiesen worden. So ist das musikalische Genie im Voraus mit einem feinen Gehöre und entsprechenden Nervenapparate ausgerüstet. Von Mozart wird erzählt, daß er als ein ganz kleines Kind ungeduldig geworden sei und geweint habe, so oft er einen falschen Ton zu hören bekam. Nach der eben dargelegten Auffassung ward er nicht darum der große Musiker, weil etwa das feine Gehör und die mit diesem zusammenhängende Nervenstimmung zufällig, oder durch irgend einen äußeren Mechanismus, mit seiner musikalischen Seelenanlage zusammengetroffen wären, sondern weil dieser Genius schon in seinem vorbewußten Zustande, freilich unter günstigen Bedingungen, selber sein Hauptinstrument, nämlich seinen leiblichen Organismus, bildete, harmonisirte und, so zu sagen, stimmte, sich selbst, in Uebereinstimmung mit seiner Eigenthümlichkeit, verleiblichte. Eine ähnliche Uebereinstimmung zwischen dem leiblichen Organismus und den geistigen Anlagen läßt sich auch in anderen Gebieten nachweisen: bei dem philosophischen Genie, dessen Gehirn dazu vorgebildet ist, ein Werkzeug für das strenge und anhaltende Denken zu werden, bei dem Maler, dessen Augen nicht nur durch Uebung, sondern von Natur, specifisch mehr als die Augen anderer Leute, geeignet sind, die feineren Nüancen der Farben und die Umrisse leiblicher Gestalten wahrzunehmen und aufzufassen, bei dem mechanischen Talente, welches schon in frühester Kindheit sich durch allerlei Geschicklichkeiten offenbart. Allerdings lassen sich aus der Erfahrung auch manche Beispiele für das Gegentheil anführen, nämlich für eine Nicht-Uebereinstimmung zwischen dem leiblichen Organismus und den seelischen Anlagen, solche Fälle, in denen die Seele mit ungünstigen Bedingungen, welche ihr ganz zwecklos, ja, beinahe fatalistisch mitgegeben scheinen, zu kämpfen hat. Ein solches Beispiel ist der

von dem dänischen Dichter Baggesen*) geschilderte blindgeborne Optiker Saunderson, welcher ungeachtet seines tragischen Geschickes Entdeckungen, zwar nicht in der Farbenlehre, aber doch in der Lehre vom Lichte gemacht hat, indem sein inneres Auge das Licht gesehen haben muß, und er sich übrigens mit Analogieen seiner gesunden Sinne und mit der Mathematik zu helfen pflegte. Allein solche Nicht-Uebereinstimmungen, solche Störungen und Hemmungen, bilden ein Problem für sich, in letzter und tiefster Bedeutung auch ein religiöses und ethisches Problem, bei welchem wir zugleich an den apostolischen Ausspruch erinnern müssen, daß die Creatur der Eitelkeit, dem vergänglichen Wesen, unterworfen sei, und zwar ohne ihren Willen (Röm. 8, 20). Dergleichen Beispiele können aber unsere Grundansicht nicht erschüttern. Wir leugnen nämlich keineswegs, daß die Verleiblichung der Seele mehr oder minder günstigen, oder auch ungünstigen Bedingungen, die nicht in ihrer Macht stehen, unterworfen sei. Wir behaupten nur und halten daran fest, daß die Seele die ursprüngliche Tendenz habe, ihren Leib in Uebereinstimmung mit ihrer Eigenthümlichkeit zu gestalten, und ihr eigenthümliches Schema und die von diesem geforderte Harmonisirung ihrer leiblichen Werkzeuge durchzuführen, und daß sie Dieses instinctmäßig, aber mit Aufgebot aller ihrer Kräfte thue. Hiemit wollen wir indessen nicht sagen, daß es in allen Fällen ihr auch gelinge, die entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden. Ist doch die Bildung des menschlichen Leibes keineswegs das einzige

---

*) J. Baggesen, Philosoph. Nachlaß I, 248: „Saunderson, dessen inneres Auge unstreitig das Licht wahrnahm —, war im Stande, die Stufenfolge der Helle, nach irgend einem symbolischen Analogon eines seiner übrigen Sinne oder aller zusammen, unbestochen von den zufälligen Farben, die er nicht empfand, durch reine Mathematik harmonischer anzugeben, als irgend ein roth- oder blau- oder grünbebrillter Optiker. — Der blindgeborne Saunderson, der nie die Sonne, nie den kleinsten Thautropfen, nie irgend einen äußeren Spiegel der Allmacht gesehen hatte, rief sterbend aus: Gott Newton's und Clarke's, erbarme dich meiner! Ich kann es ohne Thränen nicht niederschreiben."

Gebiet, auf welchem die Natur uns das Bild der Zerstörung und Irrationalität zeigt.

Der Punkt, bei welchem man es allgemein anerkennt, daß die Leiblichkeit des Menschen ein Ausdruck seiner Seeleneigenthümlichkeit sei, ist die Physiognomie, insonderheit die Gesichtsbildung, in welcher man ein Sichtbarwerden nicht bloß des Individuellen, sondern auch des Ethischen, des Grundmenschlichen in dem Individuum wahrnimmt, möge Dieses nun als Charakter oder nur als individuelle Anlage und Möglichkeit aufgefaßt werden. Hier zeigt sich ein wichtiger Unterschied zwischen der Menschen- und Thierseele. Die Thierseele, welche sich ihren Leib bauet, geht in diesen ganz und gar auf, so daß in der strengsten Bedeutung des Wortes zu sagen ist: der Leib z. B. des Wolfes oder Lammes, des Adlers oder der Taube, sei die sichtbare Seele selbst. Die menschliche Seele aber ist nicht mit ihrer Leiblichkeit Eins: sie besitzt eine innere Unendlichkeit, einen unsichtbaren Reichthum, welcher in der sinnlichen Erscheinung niemals aufgeht. Und hierauf beruht eben die Unsicherheit der Physiognomik, daß im Grunde der Menschenseele noch Anderes und viel mehr enthalten ist, als nach außen hin erscheint. Auf der anderen Seite besteht das Anziehende und Fesselnde der ganzen Sache gerade darin, vermittelst des Sichtbaren jenes Unsichtbare zu entdecken. Und wie viel auch mit Recht oder Unrecht gegen die Physiognomik eingewandt sein mag, glauben dennoch die Menschen fortwährend an ihre Geltung, zwar nicht an ihre unbedingte, aber doch an ihre bedingte und beschränkte Geltung; und die Vertheidiger jener Wissenschaft oder Kunst werden allezeit in der Behauptung Recht behalten, daß es kaum Jemand geben werde, der sich völlig und in jeder Hinsicht von der Annahme frei machen könne: das Angesicht sei der Spiegel der Seele, Jemand, der gegeu Aussehen und Blick eines Menschen, welcher zu ihm in's Zimmer trete, ganz gleichgültig bleiben sollte. Wäre die Physiognomik ohne alle Wahrheit: warum stellte man alsdann alle Tage an die Maler- und Schauspielerkunst nicht

bloß pathognomische, nein, auch physiognomische Forderungen? Wie würde alsdann auch jenes von jeher allgemeine Verlangen sich erklären, solcher Menschen, die sich in der einen oder anderen Beziehung, in gutem oder schlechtem Sinne, sich hervorgethan haben, auch ansichtig zu werden, ein Verlangen, welches ganz unbegreiflich wäre, wenn nicht Jedermann an ein Durchscheinen, eine Darstellung des Inneren im Aeußeren, glaubte. Die physiognomischen Beobachtungen werden aber ganz verschieden ausfallen, je nachdem man dazu die naturalistische oder die ethische Ansicht vom Menschen mitbringt. Die naturalistische Ansicht, welche den Menschen eben nur als Naturproduct, als ein zur Intelligenz entwickeltes Thier betrachtet, wird auf die mancherlei, durch die Gesichtszüge allerdings geweckten, Reminiscenzen aus der Thierwelt einen ganz besonderen Werth legen, und durch gewisse Aehnlichkeiten von Löwe und Pferd, Hund und Katze, Fisch und Vogel, ihre Behauptung stützen wollen: die Menschen seien nicht von oben her, sondern von unten*). Die ethische Ansicht vom Menschen dagegen, nach welcher er nicht ein bloßes Product der Natur, sondern ein Werk des Schöpfers ist, wird durch alle intellectuellen und moralischen Unterschiede hindurch, von welchen die menschlichen Angesichter Zeugniß geben, den Stempel des Schöpfers, also den Stempel des Guten und Göttlichen, als der vorhandenen Potentialität, der von Gott stammenden Anlage, zu entdecken beflissen sein.

Wir werden hier an Lavater erinnert. Wieviel auch des Unhaltbaren und der Vergessenheit bald Verfallenen in seinen „physiognomischen Fragmenten", welche er „zur Beförderung der Menschenkenntniß und der Menschenliebe" herausgab, enthalten sein mochte: das Bleibende und Unvergängliche derselben ist seine ethische Auffassung, seine Betrachtung des Menschen als eines nach Gottes Bilde geschaffenen Wesens. Daher fordert er, daß

*) Ueber diese, kaum irgend Jemand unbekannten, Reminiscenzen menschlicher Angesichter an die Thierwelt vgl. Lotze, Mikrokosmos II. 108 ff.

wir aus jedem Menschenantlitze die Handschrift Gottes heraus lesen sollen, und behauptet: keines dieser Antlitze sei so häßlich, daß sich nicht Züge menschlicher Würde und Gottähnlichkeit in ihnen finden sollten. Was er die göttliche Handschrift nennt, können wir auch die ideale, d. h. diejenige Physiognomie nennen, zu welcher der Mensch in der Tiefe seiner Individualität angelegt ist, verschieden sowohl von der natürlichen, oder angebornen, als der Charakterphysiognomie, welche sich im Laufe der Jahre durch das fortgesetzte Thun der Menschen bildet, und welche bei Menschen von ausgeprägter Sittlichkeit häufig die nach und nach hineingearbeiteten Elemente jener idealen zu Tage bringt. Aus eigener Erfahrung und Anschauung erzählt er, wie jene ideale Physiognomie in ganz besonderer Weise bei manchen Sterbenden sichtbar werde, in deren Zügen ein unaussprechlicher Adel, eine wunderbare Verklärung eintrete, wie Dieses nicht selten, und sogar bei Menschen, deren Charakter bis dahin gar kein höheres Gepräge zeigte, in auffälligster Art nach dem Abscheiden der Fall sei, nachdem alle Unruhe des Lebens und der Leidenschaften gestillt sei, und nun der Friede des Todes die ursprüngliche Handschrift Gottes, mitten in den Ruinen der Vergänglichkeit die Spuren göttlicher Herrlichkeit erscheinen lasse. Aber auch aus jedem lebendigen Angesichte suchte Lavater diese Handschrift heraus zu lesen, wenn auch durch manche Verdunkelungen und Hüllen hindurch; öfter vermochte er, die Züge dieser Gottesschrift sogar bei tiefgesunkenen Menschen, bei Menschen des abscheulichsten Charakters zu finden, zum Zeugnisse, daß diese Menschen zu etwas weit Besserem bestimmt und angelegt waren, als wozu sie in Wirklichkeit sich gemacht hatten oder geworden waren. Immerhin mögen in Lavater's physiognomischen Bestrebungen, welche selbstverständlich sich auch auf die Charakterphysiognomie erstreckten, namentlich was ihre Anwendung betrifft, manche Uebertreibungen und Illusionen, Verwechselungen des Wesentlichen und des Zufälligen untergelaufen sein. Auch darf man behaupten, daß die Physiognomik sich niemals zur

Wissenschaft, viel weniger, wie Lavater sich unglücklich genug ausdrückte, zu einer exacten Wissenschaft von dem Range der Mathematik, erheben wird, und zwar aus dem natürlichen Grunde, weil keine Individualität nach allgemeinen Bestimmungen und Regeln, auf welche die Wissenschaft doch hingewiesen ist, sondern nur intuitiv durch einen unmittelbaren, individuellen Blick erkannt werden kann, welcher zugleich zwischen Zufälligem und Wesentlichem zu unterscheiden versteht. Nichts desto weniger behält im Wesentlichen Lavater Recht, selbst wenn sein System im Ganzen verworfen, und ihm neben vielem überraschend Treffenden, was er im Einzelnen gesagt hat, vieles Nichtzutreffende nachgewiesen wird. Worin er aber Recht behält, ist seine Ueberzeugung, daß die menschliche Individualität aus Einem Stücke, und nicht aus zwei gegen einander gleichgültigen Stücken zusammengefügt sei, und daß die Seele sich ihren leiblichen Ausdruck selbst bilde, wenngleich unter Beschränkungen, in denen ein Unbestimmbares liegt, was er freilich nicht sorgfältig genug in Acht nahm, und dadurch Lichtenberg zu seiner bekannten Persiflage der ganzen Physiognomik Anlaß gab. Er hat — und hierin steht er da als einer der großen Repräsentanten der Humanität — mit der Behauptung Recht, daß jeder, selbst der unbedeutendste Mensch eine ewige Individualität oder ein Genius für sich sei. Jenes fortgesetzte Aufmerken, nicht allein auf die Erscheinung und Wirklichkeit der Individualität, sondern auf ihr innerstes Wesen, ihren Kern, auf den gefangenen Genius im Menschen, jener offene Blick für das zwiefache Wesen jedes Menschen, seine Wirklichkeit und sein Ideal, dessen Züge er eben in dem menschlichen Angesichte suchte — Dieses ist's, was zu dem Unvergänglichen bei Lavater gehört. Wenn naturalistische und pessimistische Physiognomen ausschließlich ihr Auge auf des Menschen dermalige Erscheinung richten und so zu dem Satze kommen: daß, mit Ausnahme einer kleiner Zahl schöner, einer kleinen Zahl geistvoller, endlich einer kleinen Zahl gutmüthiger Gesichter (von denen jedoch manche an

das — Schaafsmäßige grenzen), die weit überwiegende Mehrzahl der menschlichen Gesichter häßlich und dumm sei, oder von innerer Schlechtigkeit zeuge, oder höchst jämmerlich, langweilig und monoton; ja, wenn Schopenhauer findet, daß einzelne Physiognomieen den Stempel einer solchen Gemeinheit und thierischen Stumpfheit tragen, daß man sich wundern müsse, wie sie nur mit einem solchen Gesichte noch ausgehen mögen und nicht lieber eine Maske tragen: so wollen wir dieser Anschauung ihre relativ Wahrheit nicht abstreiten; denn auch unsrer Beobachtung nach giebt es Menschenantlitze, in denen durch die Sünde Gottes Handschrift beinahe ausgelöscht, oder mit der Schrift des Weltgeistes überschrieben ist. Aber, gesetzt auch daß Lavater's Betrachtungsweise in Gefahr schwebt, in optimistische Illusionen zu gerathen, so bleibet ihr doch ein unabweisliches Recht, zu fragen: wenn so wenige Menschenangesichter uns rechtes Interesse einflößen, sollte die Schuld davon nicht theils in dem Mangel an tieferer Beobachtungsgabe, theils in dem Mangel an Liebe zu suchen sein? Lavater's Betrachtung des Menschen — möge er nun in den Einzelheiten seiner physiognomischen Bemerkungen Recht haben oder nicht — ist die ethische, gerade deßhalb weil er beständig nach der sittlichen Anlage und Möglichkeit fragt. Diese ist's, was auch den unbedeutendsten Menschen ihm interessant macht. Dagegen ist die Betrachtungsweise bloß pessimistischer Physiognomen eine nicht-ethische, eine deterministische und fatalistische, weil sie eben das Auge für jene Möglichkeit des Besseren zuschließt und ausschließlich auf Das hinblickt, was gegenwärtig erscheint. Die unsterbliche Seele des Lavater'schen Werkes bleibt also der Geist der Menschenliebe, welche sich mit allen ihren mächtigen Impulsen in ihm ausspricht, und in unerschöpflichen Wendungen es nur darauf anlegt, unser Auge für den gebundenen Genius zu öffnen.*)

---

*) Z. B. Physiogn. Fragmente, Zweiter Versuch (Leipzig und Winterthur 1776) S. 28 ff. „Der schlechteste, verzogenste, verdorbenste

§. 24.

Die ewige Individualität eines Menschen, das vom Schöpfer ihm verliehene Grundgepräge, seine Grundanlage, ist unabänderlich voraus bestimmt; und kein Mensch wird eine höhere Vollkommenheit erreichen können, als die in den Möglichkeiten (Potenzen) seines Wesens angelegte, obgleich alle Menschen, sowohl in Betreff des Willens als des Vermögens, zur gottesbildlichen, und insofern zu derselben Vollkommenheit bestimmt sind. Dem Einen sind zwei Pfund, dem Anderen fünf Pfund anvertraut worden; und wer deren zwei empfangen hat, kann zwei hinzugewinnen, wer fünf empfangen, wiederum fünf, ein Jeglicher also im Verhältniß zu dem ursprünglich Mitgegebenen. Allein die Entwickelung von der Möglichkeit aus zur Wirklichkeit, kann mehr oder minder normal oder abnorm, productiv oder auch so unproductiv sein, wie bei jenem faulen Knechte, welcher sein Pfund in die Erde vergrub. Diese, also die ethische Entwickelung der Persönlichkeit muß vermittelst der natürlichen Individualität sich vollziehen, welche durch Sinne und Triebe, durch Gefühl und Temperament bestimmt wird, und in welcher die geistigen Anlagen und Talente sich ursprünglich, gleichsam in der Dämmerung des Gefühls, trieb- und instinktmäßig regen. Die natürliche Individualität ist aber von An-

---

Mensch ist doch noch Mensch, und unentbehrlich in Gottes Welt, und einer dunklern oder deutlichern Erkenntniß seiner Individualität und unersetzbaren Unentbehrlichkeit fähig. O Mensch, sieh auf Das, was da ist, nicht auf Das, was mangelt. Menschheit in allen Verzerrungen ist immer noch bewunderungswürdige Menschheit. — Kein Mensch hört auf, ein Mensch zu sein, nnd wenn er noch so tief unter die Würde der Menschheit hinabzusinken scheint. So lang er kein Thier wird (— und so wenig ein Thier ein Mensch werden kann, so wenig wird ein Mensch ein Thier —), ist er immer noch der Verbesserung und Vervollkommnung fähig." — „Siehe, was daraus werden kann!" Diese Aufforderung kehrt bei L. immer wieder; und gerade sie ist es, durch welche er zur Ethik hinüberleitet. (Vgl. die von Bodemann, Biographie L.'s S. 230, angeführte schöne Stelle aus Fragm. 79. Neue Ausg.)

fang an relativ veränderlich. Wir sagen: relativ; denn ein Grundgepräge ist freilich vorhanden, welches von der Geburt bis zum Tode immer dasselbe bleibt, eine Naturbestimmtheit, eine Mitgabe, die der Mensch durch alle verschiedenen Altersstufen mit sich führt, und von der er sich ebenso wenig trennen kann, wie von seinem eigenen Ich, welches unter allem Wechsel der Ereignisse dasselbe bleibt, das nämliche im Greise wie im Kinde. Wir können hierbei an das Temperament, oder die Grundstimmung des seelisch-leiblichen Organismus denken, durch welche von Natur das Individuum zu gewissen Gefühlen und Sinnesregungen, zu einer gewissen Art, das Leben aufzufassen, es schwer oder leicht zu nehmen, geneigt, die Menschenseele entweder zum energischen Eingreifen oder zum ruhigen, passiven Verhalten gestimmt wird. Jedoch ist diese natürliche Individualität eine bildsame, für Umbildung empfängliche. Von vornherein ist sie nicht fertig und abgeschlossen, vielmehr einem ersten Entwurfe, einem Grundrisse zu vergleichen, welcher weiter ausgearbeitet werden soll, und welcher sowohl zum Besseren als zum Schlechteren, in Uebereinstimmung oder auch in Widerspruch mit dem Urbilde, das der Mensch in sich trägt, kann entwickelt werden; und diese Uebereinstimmung oder dieser Widerspruch ist die Quelle, aus welcher einerseits die Seligkeit, anderseits die Unseligkeit eines Menschen stammt. Das Leben des Thieres ist die naturnothwendige Entfaltung seiner Individualität, und Alles, was das Thier thun mag, thut es, weil es einmal so ist, wie es ist. An den Menschen aber ist die Forderung gestellt, daß er seine natürliche Individualität zum Organe der Persönlichkeit, d. h. nicht der abstracten, sondern der in ewiger Eigenthümlichkeit gerade so und nicht anders bestimmten Persönlichkeit, bilde und ungeachtet aller Hemmungen und alles Widerstrebens umgestalte.

§. 25.

Die psychologischen Grundformen, in denen die Entwickelung der Persönlichkeit, sei es normal oder abnorm, vor sich

geht, stellen sich uns zunächst dar als Assimilation und Production, Aneignung einerseits, anderseits schaffende, gestaltende Thätigkeit. Von diesen beiden ist die Assimilation die wichtigere, welche unsere Aufmerksamkeit ganz besonders in Anspruch nimmt, sofern von ihr alle persönliche Thätigkeit bedingt ist. Unter Assimilation versteht man aber nicht bloß einen physischen Proceß, sondern ebenfalls einen geistigen, auf dessen normalem Verlaufe die Gesundheit des Seelenlebens beruht. Er beginnt bei uns Allen als ein Naturproceß. Sowie wir leiblich uns bald in einer reineren, bald in einer unreineren Atmosphäre befinden, welche wir aber, wie sie auch sein möge, einathmen müssen: ebenso auch im Seelischen und Geistigen. Beständig athmen wir die Luft unseres Zeitalters, unserer Umgebungen ein, und nehmen seit unserer frühesten Jugend eine mannigfaltige Fülle von Traditionen, Ideen, Vorbildern auf, welche wir unbewußt und unmerklich in unser Eigenthum verwandeln. Unaufhörlich strömen geistige Wirkungen auf uns ein. Von Kindesbeinen an werden wir nicht nur mit leiblichen, sondern auch mit mancherlei geistigen Stoffen genährt; und nicht die leibliche Gesundheit allein, sondern ebenso sehr auch die der Seele ist durch die Natur der Nahrung, welche wir aufnehmen und in uns verarbeiten, bedingt. Jene Behauptung der Materialisten: „der Mensch ist Das, was er ißt", hat eine weit tiefere Wahrheit, als sie selbst zu erkennen im Stande sind. Sofern nun die Luft, die wir einathmen, die geistigen Speisen, die wir zu uns nehmen, sehr gemischter Natur sind, und sowohl himmlische als irdische und dämonische Elemente, Göttliches wie Menschliches, Vergängliches wie Unvergängliches enthalten: so ergiebt sich hier die Nothwendigkeit einer geistigen Aussonderung (Excretion) aller unnützen, schädlichen und verderblichen Stoffe, wie überhaupt die Nothwendigkeit nicht bloß einer leiblichen, sondern vor Allem einer geistigen Diätetik. Was instinctmäßig ein jedes Thier beobachtet, daß es sich nämlich nur das gerade ihm Dienliche aneignet, Dasselbe soll der Mensch mit Bewußtsein und Freiheit

thun. Was Anfangs auch bei ihm bloßer Naturproceß ist, soll in einen ethischen Aneignungs- und entsprechenden Aussonderungsproceß übergehen. Und in dem Maaße, wie Cultur und Civilisation auf der Erde fortschreiten, wie dadurch zugleich mehr geistige Mannigfaltigkeit und Mischung in die Welt hineinkommt: in demselben Maaße wird auch die Forderung, auf die aneignende Thätigkeit wohl zu achten, eine immer dringlichere. Mit Recht preiset man zwar den großen Reichthum unserer Zeit an Kenntnissen, an Wissen aller Art: aber muß man nicht erschrecken, wenn man bedenkt, wie gedankenlos und unkritisch die Mehrzahl der Menschen die allerverschiedensten Stoffe verschlingt, ihre Seele den allerverschiedensten Eindrücken hingiebt, ohne zwischen reinen und unreinen Speisen einen Unterschied zu machen, mit welchem Leichtsinne Viele z. B. bei der Auswahl ihrer Lectüre verfahren, Allem und Jedem den Zugang zu ihrem Inneren gewähren, unbedacht ihre Seelen weit aufthun, daß aller Art Vögel unter dem Himmel ihre Eier hineinlegen? Nicht im levitischen Gesetze erst, nein, schon im Paradiese wurde der Mensch auf die Kritik, auf die Pflicht, Unterschiede unter den Speisen zu machen, hingewiesen, da er zwar vom Baume des Lebens, nicht aber vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen essen durfte. Nicht, als sollte er das Böse garnicht kennen lernen: nur essen sollte er nicht davon, es sich nicht assimiliren, es nicht in sein eigenes Fleisch und Blut verwandeln, was er gerade mit der Frucht vom Lebensbaume zu thun berufen war. Wir dürfen hier auch an das Evangelium erinnern, in welchem Christus sich selbst das Brod des Lebens nennt (Joh. 6, 35), ein Ausdruck, der in der reellsten Bedeutung des Wortes zu nehmen ist, da Er den Menschen, welche an und für sich nur unreine oder gemischte Speisen haben, nicht bloß seine Lehre, sondern Sich Selbst darbietet, als die wahrhaftige, reine und himmlische Speise. Denn wie es in jedem Verhältnisse der Liebe zu Tage liegt: die Persönlichkeit allein vermag der Persönlichkeit zur Nahrung und Erquickung zu dienen.

Was der Mensch sich aneignet oder assimilirt, das soll er in freier Thätigkeit weiter ausbilden und verarbeiten. Wir haben dem Satze beigestimmt, daß der Mensch sei, was er genieße und sich aneigne: wir können aber auch sagen, daß der Mensch Dasjenige sei, was er thue und treibe. Denn im Thun offenbart er erst, was er wirklich sich angeeignet, welche Kraft er für seine Existenz gewonnen, ob er das Aufgenommene wirklich in sein Fleisch und Blut (in succum et sanguinem) verwandelt habe, oder ob Jenes eben nur als unverdauete Substanz bei ihm niedergelegt sei. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" (Matth. 7, 16). Gleichwie die Aneignung die Bedingung alles Thuns ist, so ist wiederum das Thun Bedingung und Mittel für eine lebendige Aneignung: denn nur vermöge der That wird die An- und Zueignung vollkommen. Wir erinnern hier wieder an ein Wort Christi: „Meine Speise ist die, daß ich thue den Willen deß, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk." (Joh. 4, 34). Durch sein Wirken im Werke seines Vaters, durch seine unabläßige Hingebung in den Willen des himmlischen Vaters, wobei er Nichts aus sich selber thut, sondern Alles nur aus dem Vater, zieht der Sohn ununterbrochen die himmlischen, nährenden und befruchtenden Kräfte an sich, und wird, so zu sagen, von seinem Vater immer mehr erfüllt: das ewige Wort gewinnt dadurch in ihm immer völligere Gestalt. Dasselbe gilt im allgemeinen, psychologischen Sinne von uns Allen, daß wir durch unsere fortgesetzte Thätigkeit von denjenigen Geistern, Ideen, Mächten, in deren Dienste wir thätig sind, und denen wir unter unserm Thun uns hingeben, beständig gewisse Einwirkungen und Kräfte an uns ziehen, möge nun die Nahrung, welche wir auf diesem Wege uns verschaffen, eine vergängliche oder unvergängliche, belebende oder Todbringende, befruchtende oder ausdörrende sein für unsern inneren Menschen. Daher können wir auch sagen: der Mensch ist Das, oder wird vielmehr immer völliger in Dasjenige verwandelt, was er liebt, oder, dem er sich zum Dienste widmet. Denn der Mensch ist

nicht dazu bestimmt, daß er allein sich selber lebe, sondern daß er auch für das Ganze lebe, im letzten und tiefsten Sinne aber, daß er für Gott den Herrn lebe. Ohne Liebe kann der Mensch garnicht sein: lieben muß er, möge er nun wollen oder nicht, so verschieden auch die Gegenstände der Liebe ihrer Art und Natur nach sein mögen. Er kann aber auch garnicht umhin, universellen Mächten, die ihn zu ihrem Organe machen, dadurch zu dienen, daß er sich ihnen hingiebt und hingegeben bleibt; ja, schließlich muß er Gotte dienen, oder der Welt, oder versuchen — was doch Niemand kann — zweien Herren zu dienen. Den oben erwähnten Gegensätzen muß daher auch der zwischen Egoismus und Liebe, Selbstsucht (welche das Eigene geltend machen will) und selbstverleugnender Hingebung, als Grundformen für die Entwickelung jeder Persönlichkeit, hinzugefügt werden.

In der hier angedeuteten Einheit von Aneignnng und productiver Thätigkeit, von Aneignung und Aussonderung, von Selbstsucht und Hingebung, erbauet die Seele sich ihren Leib, ihren Organismus, in einem höheren, als dem früher von uns besprochenen Sinne: denn nunmehr thut sie es nicht in ihrem vorbewußten, sondern ihrem bewußten Zustande. Was wir uns aneignen, in uns aufnehmen und verarbeiten, Das erst wird im vollen Sinne zu unserm Eigenthume. Unsre Werke lassen nicht allein in der Außenwelt eine, gar häufig in Kurzem erloschene Spur zurück; sondern vor Allem lassen sie in unserm Inneren ein bleibendes Gepräge, wovon jenes Schriftwort gilt: „Und ihre Werke folgen ihnen nach". (Offenb. 14, 13). Die Mächte, in deren Dienst wir uns gestellt haben, drücken uns ihr Siegel, ihr Zeichen auf, welches wir tragen müssen. Dieses, mehr oder minder ausgestaltete, Eigenthum unsers Inneren ist mit unserm Ich ebenso innig verwachsen und Eins, wie das von unserm äußeren Leibe gilt, so daß wir jenes als unsern inwendigen, geist-seelischen Leib bezeichnen können. Ununterbrochen arbeitet der Mensch daran, sich seinen Leib sowohl äußer-

lich als innerlich zu bilden. Der äußere Leib wird zum Werkzeuge und Ausdrucke der Persönlichkeit gebildet, und nimmt auf vielerlei Art ein Gepräge des Ethischen oder auch Nichtethischen (die Charakterphysiognomie) an. Der inwendige Leib aber bildet sich durch die Erkenntnisse und Gesinnungen der Seele, durch ihre Liebe, ihre Neigungen und Abneigungen, Bestrebungen und Thaten, ihre Leidenschaften und Phantasieen, kurz, durch Alles, was unter dem fortgehenden persönlichen Lebensprocesse sich allmählich in einen Besitz des Individuums verwandelt, und durch Wiederholung, durch Gewöhnung, zur andren Natur wird. Findet hierbei auch von Zeit zu Zeit immerhin ein geistiger Stoffwechsel Statt: doch arbeitet sich eine innere Grundgestalt heraus, welche wesentlich dieselbe bleibt. Ununterbrochen — mögen wir daran denken oder nicht — spinnen, weben und wirken wir an diesem inneren Kleide fort, welches nicht wie ein äußeres Kleid abgeworfen werden kann, vielmehr mit unserm Ich völlig verschmolzen ist, einem Gewande, in welches unsre Seele, unser Wille auch alsdann gekleidet sein wird, wenn die Seele, nach Ablegung des materiellen Leibes, in die Ewigkeit eingehen soll. Alles wird dann darauf ankommen, aus welcherlei Stoffen wir unsern inneren Organismus gewirket haben, in welches Geistes Dienst unser Ich sich hienieden gestellt hat, und für welches Reich wir gereift sind.

Die im Vorhergehenden dargelegte Anschauung, daß nämlich die Seele sich ihren inneren Organismus, oder ihren inneren Leib, selbst gestalte, findet sich schon bei mehreren der alten Mystiker und Theosophen, welche einen großen Blick für das Wesen und die Bedeutung der Assimilation, der geistigen Ernährung zu haben pflegten, wie denn auch die Sacramentslehre, besonders die lutherische, auf sie hinweisen mußte. Im Rationalismus vergaß man gänzlich, was es mit jenem Ernährungs- und Aneignungsprocesse auf sich hat; und ohne eigentliche Pflege, ohne Seelenspeise und Geistesnahrung, sollte Alles aufgehen in ausschließliches, daher denn auch unfruchtbares, Pro-

duciren, Wirken und Handeln. Eine tiefere Psychologie und Theologie aber mußte zu der Wahrheit der älteren, auf der Schrift und christlichen Ueberlieferung beruhenden Lehren zurückführen. (Beim Hinblicke auf die Heilige Schrift möge man besonders auch die Gleichnisse, welche das Himmelreich unter dem Bilde eines Gastmahls darstellen, in Betracht ziehen.)

Die Triebe und der freie Wille. Die Sünde.

§. 26.

Die Bestimmung des Menschen ist in den menschlichen Trieben im Voraus angezeigt. Der Trieb ist die nach Entfaltung strebende, eigenste Natur des geschaffenen, endlichen und beschränkten Wesens. Er ist das geschaffene Leben selbst, wie es sich unmittelbar zu sich selbst, als seinem eigenen Zwecke verhält. Als blinder Wille regt und bewegt sich der Trieb im Naturgrunde der Persönlichkeit, und treibt die Entwickelung derselben vorwärts, indem er in den sehenden, selbstbewußten Willen aufgenommen werden will, und diesen daher nöthigt, sich zu bestimmen, nämlich zwischen den unter sich verschiedenen Reizen des Trieblebens seine Wahl zu treffen. Mit dem Triebe ist allezeit eine Entbehrung, ein Mangel verbunden, welcher durch die Befriedigung des ersteren aufgehoben zu werden begehrt. Die dauernde Befriedigung des Triebes wird ein Gut genannt; und wie von vielen Gütern, die es für den Menschen gebe, ebenso kann auch von vielen Trieben geredet werden. Die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung ist mit dem Gefühle der Lust oder Unlust verbunden, welches sich zum Affecte oder zur Gemüthsbewegung steigert. Der Trieb selber kann, durch Begierde und heftiges Verlangen, sich bis zur Leidenschaft steigern.

Man hat über die Eintheilung der Triebe gestritten; und Einige haben dafür gehalten, daß es nur Einen Grundtrieb, wie bei jedem lebenden Wesen, so auch beim Menschen gebe, nämlich den Selbsterhaltungstrieb. So Spinoza, welcher den

Grundtrieb als das Streben eines jeden Wesens, sein eigenes Wesen zu bewahren (appetitus uniuscuiusque rei in suo esse perseverare), bestimmt. Man kann sich diese Bestimmung gefallen lassen, wenn man nämlich unter Selbsterhaltung die ungestörte Entfaltung aller Momente des Persönlichkeitslebens versteht. Mit Beziehung auf unsre vorangeschickte Erörterung können wir als Grundtriebe den Aneignungs- und den Productionstrieb nennen. Und da der Mensch nur in Uebereinstimmung mit seinem Wesen sich entfalten, sein persönliches Bestehen auf keine andere Weise geltend machen und behaupten kann, als wenn er nicht bloß ihm selber lebet, sondern auch als Glied im Ganzen, für Dasjenige, was ein Anderes und mehr als er selber ist, lebet: so können wir als Grundtriebe einerseits den egoistischen Trieb, anderseits den Liebestrieb (das Autopathische und das Sympathische) nennen, obschon diese beiden sich nicht abstract von einander trennen lassen, sofern sie als Aeußerungen desselben Lebens ineinander sind. Jedoch müssen diese Gegensätze in einen höheren aufgenommen werden, weil Alles auf die zu Grunde liegenden, bestimmteren Principien jener Aneignung und Production, und auf die nähere Beschaffenheit des Selbstzweckes wie des Liebeszweckes ankommt. Die Eintheilung der Triebe muß also von den Gütern ausgehen, auf welche die Triebe gerichtet sind. Und da das menschliche Persönlichkeitsleben die zwiefache Bestimmung hat, ein Leben in Gott und ein Leben in der Welt zu sein: so bezeichnen wir als die tiefsten, Alles befassenden Grundtriebe der menschlichen Natur den weltlichen Trieb, oder den Trieb zum Leben in der Welt, ihrer Herrlichkeit und Lust, welche alle relativen Güter in sich schließt, und den Trieb des Reiches Gottes, oder den Trieb zum Leben in Gott und seinem Reiche, als dem höchsten Gute. Gott und Welt sind die höchsten universellen Mächte, welche sich in der menschlichen Natur regen und mittelst des entsprechenden Triebes den Menschen je zu ihrem Organe machen. Denn freilich, die Welt ist Gottes Welt: doch hat er selber ihr gewährt, daß sie

in abgeleiteter Bedeutung auch ein Leben in sich selbst habe, hat ihr eine relative Unabhängigkeit und Selbständigkeit verliehen, sofern sie doch ein Anderes ist, als Gott. Und dieses Princip der Weltselbständigkeit und Weltautonomie legt es darauf an, mittelst des Triebes in und durch den Menschen sein eigenes Reich, seine Herrschaft zu gründen. Sowie der Mensch dazu bestimmt ist, Gottes Repräsentant auf Erden zu sein: ebenso soll er auch Repräsentant der Welt und der Weltautonomie zu sein, welche in ihm zum Bewußtsein erwacht; und diese Zweiheit seiner Bestimmung soll der Mensch eben auf normalem Wege zur Harmonie und Einheit bringen. Der tiefste Gegensatz in der Naturtiefe des Menschen ist daher nicht der Gegensatz zwischen dem Geistigen und Sinnlichen, zwischen dem Sympathischen und Autopathischen, sondern der zwischen dem Heiligen und dem Weltlichen. Jede andere Eintheilung der Triebe bleibt mit diesem Mangel behaftet, daß sie zwischen den Hauptsphären, innerhalb deren das Menschenleben seine Entfaltung sucht, keinen gründlichen Unterschied anerkennt. Sowohl der weltliche Trieb, als der Trieb des Reiches Gottes, hat seine autopathische und sympathische Seite; und der eine wie der andere strebt nicht nur der Aneignung, sondern auch der Production zu.

§. 27.

Der weltliche Trieb ist der Trieb, welcher auf ein ganzes und volles Leben in der Welt, auf eine harmonische, in sich selbst befriedigte weltliche Existenz, die wir mit dem Worte Glückseligkeit bezeichnen, gerichtet ist. Er bestimmt sich näher als Trieb und Verlangen nach Weltaneignung, Aneignung der Güter der Welt, mögen diese nun in den äußeren Dingen gesucht werden, oder in den menschlichen Gemeinschaftsbanden und dem Zusammenleben mit Menschen, oder auch in Ideen, wie z. B. bei dem Wissens- und Erkenntnißtriebe der Fall ist. Mittelst solcher Weltaneignung wird indeß nicht allein der äußerliche Besitz, sondern auch der reelle Genuß erstrebt, in welchem

die Weltgüter, als Nahrung, Befriedigung, Fülle für das Leben des Individuums, assimilirt werden. Wie aber der weltliche Trieb den Menschen reizet, die ihm gegebenen und für ihn zubereiteten Güter sich zu eigen zu machen: ebenso treibet er ihn auch zur Production, oder dazu, daß er die Welt als sein Material, als den ihm gegebenen Stoff nehme und behandle, um aus der alten eine neue Welt sich herauszubilden und aufzubauen, eine ihn umgebende Welt, zu welcher er sich alsdann ähnlich verhalten könne, wie zu seinem Leibe. Sowohl im Verhältniß zur äußeren Natur, wie in der Mannigfaltigkeit der socialen Verhältnisse, äußert sich bei dem Individuum dieser Trieb in dem Streben, die es umgebende Welt, wenn auch in noch so engem Kreise, übereinstimmend mit sich selbst, seiner Neigung, Gemüthsstimmung und Willensrichtung, einzurichten, zu gestalten und zu bestimmen, ein Trieb, welcher in besonders auffälliger Weise als Verlangen des Anordnens und Lenkens, des Regierens und Eingreifens hervortritt. Dadurch gewinnt es denn den Anschein, als sei der weltliche Trieb ein lediglich egoistischer, oder autopathischer, welcher Alles nur zum Mittel für das Individuum herabsetze. Die Sache verhält sich aber anders. Je höher der Gegenstand der Aneignung ist, je mehr ideellen Gehalt er hat, je erhabener der Zweck, die Aufgabe der Production ist: desto mehr zeigt der Aneignungs- und Schaffenstrieb sich mit dem anderen Triebe verbunden, den Gegenstand um seiner selbst willen anzuerkennen, seinen ihm eigenen Werth gelten zu lassen, mit dem Triebe zur Hingebung an diesen Gegenstand, so daß man eine dienende Stellung zu ihm einnimmt. Der auf das Leben in der Welt gerichtete Trieb kann den Menschen dahin bringen, daß er sein ganzes Leben an Eine Idee setze, wovon sowohl die politische Geschichte, wie die der Kunst und Wissenschaft, der Entdeckungen und Erfindungen, zahlreiche Belege geben. Er äußert sich aber auch als Sittlichkeitstrieb, als Trieb, seinen Willen einer höheren Norm unterzuordnen; und ein energisches Wirken im Dienste der Idee wird alsdann selbst ein Haupt-

moment der Glückseligkeit. Bei alledem behält aber der weltliche Trieb, als solcher, sein Ziel allein in der diesseitigen Welt, und führt den Menschen nicht über den Horizont des Welt- und Selbstbewußtseins hinaus, möge man diesen auch in gewissem Sinne als einen Horizont der Unendlichkeit, insofern die Ideen immanente Principien der Welt sind, bezeichnen können.

Der auf Gott gerichtete Trieb hingegen geht nicht auf Glückseligkeit, sondern auf Seligkeit, auf das volle und ganze Leben in Gott und dem Reiche Gottes, für welches das Leben in dieser Welt nur als die niedere, dienende Unterlage, und als Bedingung für den höheren Zweck dienet, daß jenes Seligkeitsleben reicheren Inhalt und größere Fülle gewinne. Der Trieb des Reiches Gottes führt den Menschen über die Welt hinaus, treibet und dringet ihn, sein Centrum nicht in sich selbst oder in der Welt zu suchen, sondern in Gott. In der Welt, als dem Inbegriffe der relativen Güter, kann einmal der Mensch seine wahre Befriedigung nicht finden, sondern allein in Gott, dem höchsten Gute. Der Trieb zu Gott ist also der Trieb zur Aneignung Gottes, wie Dieser in seinen Offenbarungen, seinem Worte, seinen Gaben, seinen Gnadenwirkungen, seiner in den Geschöpfen wirksamen Kraft zu finden ist, als der Einen rechten und unvergänglichen Seelenspeise. Näher aber bestimmt er sich als der auf die Production, die schaffende Thätigkeit um des Reiches Gottes willen gerichtete Trieb, als der Trieb, die Welt zu heiligen, das Menschliche zum Organe für das Göttliche zu machen, die Menschheit zu einer Wohnung Gottes und seines Geistes zu weihen, ein Streben, welches aber bedingt ist durch eine voraufgegangene tiefere Weltaneignung, als die bloß weltliche. Das Autopathische und Sympathische, Selbsterhaltungstrieb und Liebe, durchdringen sich gegenseitig in der Gemeinschaft mit Gott, und sind auf's Innigste verbunden. Das Individuum will selig sein: daher begehrt es, Gott in seinen Segnungen sich anzueignen, damit Gott also wahrhaft sein Theil, sein Schatz werde. Diese Aneignung ist aber ohne Hingebung, ohne Auf-

opferung des eigenen Willens unmöglich. So ist der Glaube denn die innerlichste That der Aneignung und zugleich der tiefsten Hingebung. So ist das Gebet Beides zugleich, lebendiges Ergreifen Gottes, wie auch Selbstopferung an Gott. So ist jede That, welche in Gott gethan wird, ein Werk der zueignenden Gnade und zugleich des freien, menschlichen Strebens. Und von dem Triebe der Hingebung, von dem Verlangen der Liebe, ist der Trieb des Gehorsams, ist das Gewissen unzertrennlich. Denn das Gewissen ist nicht bloß Bewußtsein, Wissen, sondern auch Trieb, tief lebendige Naturforderung, ein Zug und Drang in dem menschlichen Inneren, welcher den Menschen auffordert, Gotte zu gehorchen, seinem heiligen Willen sich in Ehrfurcht unterzuordnen, und so zugleich alles Das zu ehren, zu respectiren, was den Stempel dieses Willens und dieser überweltlichen Auctorität, das Gepräge ihres Gesetzes, ihrer Ordnungen im Menschenleben, an sich trägt. Da das Gewissen auch eine immanente Seite hat, von welcher man es als des Menschen eigene Stimme betrachten kann: so kann ein weltliches Denken zwar den überweltlichen Charakter desselben leugnen, wird aber dabei stets das innerste Grundbewußtsein des Menschen gegen sich haben, in welchem das Gewissen von der Ewigkeit des Individuums, und von dem persönlichen, über alle Beziehungen dieser Welt hoch erhabenen Verhältnisse zu Gott, als dem wesentlichen Grundverhältnisse der Menschenseele, Zeugniß giebt. Das Gewissen fordert den Menschen auf, seine natürliche Selbstliebe bei Seite zu setzen, ja Gut und Blut für die Sache und den Willen Gottes zu opfern, und ist nichtsdestoweniger der tiefste Selbsterhaltungs- und Selbstbehauptungstrieb, welcher den Menschen antreibt, für seiner Seele Leben, sein wahres Wohl Sorge zu tragen, daß er nicht, wenngleich er die ganze Welt dadurch gewinnen könnte, an seiner Seele Schaden nehme*).

Bei dem Menschen ist der Trieb nicht, wie bei dem Thiere,

*) Vgl. Sibbern, Psychologie II, 326 (dänisch).

unbedingt bestimmend und unwiderstehlich treibend. Denn der Mensch hat die Gabe der Selbstbesinnung, kann über seine Triebe reflectiren, sie abwägen, ihre Bedeutung im Lichte des Selbstbewußtseins und der göttlichen Offenbarung, im Lichte des heiligen Gesetzes Gottes prüfen und erkennen, des Gesetzes, dessen Inhalt das Gute, aber nicht als bloße Idee, sondern als göttlicher Wille ist. Wie weit die Triebe aber die Bedeutung wirklicher Triebfedern bekommen, welches Verhältniß sie zu einander einnehmen, und welcher der Triebe der herrschende werde, dieses Alles hängt vornehmlich von dem freien, selbstbewußten Willen des Menschen ab. Wo der freie Wille beschließt und handelt, und dadurch seine Möglichkeiten verwirklicht, da erst beginnt das Ethische als solches.

§. 28.

Wäre die Entwickelung des Menschengeschlechts die normale geblieben, so würde der weltliche Trieb dem Triebe des Reiches Gottes untergeordnet, das Leben in der Welt die dienende Unterlage für das Leben in Gott, das Glückseligkeitsideal dem Seligkeitsideale, als dem Unbedingten, nachgestellt, und durchweg von ihm abhängig geblieben sein. Alsdann gäbe es auf Erden einen Zustand der Gerechtigkeit, in welchem Alles an der ihm gebührenden Stelle stände, der Mensch jegliches Gut nach seinem wirklichen Werthe schätzte, Gott also über Alles lieb hätte. Nachdem aber die Sünde in die Welt gekommen ist, findet gerade das Gegentheil Statt, und ein Zustand allgemeiner Ungerechtigkeit ist eingetreten, in welchem das an sich Untergeordnete zum Uebergeordneten geworden ist. Darin eben besteht das Hauptmerkmal des menschlichen Geschlechts in seinem gegenwärtigen Zustande, daß der weltliche Trieb der vorherrschende, dagegen der Trieb des göttlichen Reiches und des höheren Lebens zurückgedrängt und gebunden ist, und zwar durch so starke Bande gefesselt, daß nur eine Erlösung von oben her das normale Verhältniß zwischen dem Leben in Gott und dem Leben in der Welt

wieder herstellen kann. Der Mensch hat nicht als Gottes Diener der Herrscher der Welt sein wollen, vielmehr sich dazu verführen lassen, daß er als sein eigener Herr die Welt zu beherrschen begehrte. Im Ungehorsame trat er aus dem Dienstverhältnisse zu Gott heraus. Und dadurch versank er gerade in eine seinem wahren Wesen widersprechende Abhängigkeit von der Welt und sich selbst: denn „wer sich selbst erhöhet, der soll erniedriget werden."

Der Grundzug des Menschen im Zustande der Sündhaftigkeit kann als Weltlichkeit (welche alsdann nicht mehr sensu medio verstanden wird) bezeichnet werden, ein Zustand, ein habitus, eine Lebensrichtung, in welcher die Gottesgemeinschaft zwar nicht absolut aufgehoben, wohl aber gestört und abgeschwächt ist, und in welcher das Leben in der Welt sich auf Kosten des Lebens in Gott entwickelt. Der Mensch ist aus einem Gottesmenschen ein Weltmensch geworden, ist ein Weltkind, da er ein Gotteskind sein konnte, ein Weltbürger, ohne Bürgerrecht im Himmel. Hievon zeuget jetzt sein Verhalten sowohl in der aneignenden, als der producirenden Thätigkeit. Seine aneignende Thätigkeit ist überwiegend Weltaneignung; und hauptsächlich nähret er sich jetzt, nicht leiblich nur, sondern auch geistig, mit weltlichen Stoffen, assimilirt fortwährend weltliche Speise, während seine Empfänglichkeit für das Heilige sehr abgestumpft ist, und die Seele, um göttliche Dinge aufzunehmen und sich anzueignen, um unvergängliche Nahrung zu sich zu nehmen, in der Regel erst starker Anfassungen und Weckungen bedarf. Anderseits ist seine producirende Thätigkeit wesentlich und vorzugsweise weltlichen Zwecken und Interessen, dem Acker, dem Handel und Wandel, Weib und Kindern zugewandt (Luc. 14, 16), oder der Politik, Kunst und weltlichen Wissenschaft; dagegen ist er untüchtig und träge, für das Reich Gottes zu wirken. Wohl vermag er auch an eine Idee sein Leben zu setzen, kann für ideale Zwecke sogar Opfer bringen; aber für den lebendigen, persönlichen Gott, zu welchem er ohne alles persönliche Verhältniß

ist, hat er kein Opfer. Immerhin mag er an Gott als den Gott des Alls und der Menschheit glauben: doch als seinen eigenen Gott kennt er ihn nicht. Mag auch immerhin für Augenblicke das Gottesbewußtsein, mögen fromme Regungen auftauchen: so wird sein Verhältniß zu Gott doch nach keiner Seite hin ein bestimmender Factor in seinem Leben. Während er seine weltlichen Talente auf's Sorgsamste ausbildet: verhält er sich in Betreff der Ausbildung seiner religiösen Anlagen überwiegend passiv, so oft das Gewissen ihn auch erinnern und mahnen mag. Er gleichet jenem faulen Knechte, welcher das ihm anvertrauete Pfund in sein Schweißtuch wickelte und in die Erde vergrub. Desto eifriger und anhaltender jagt er irdischen Glückseligkeitsidealen nach, lauter Relativitäten, welche er aber als das Absolute, das allein und unbedingt Beglückende ansieht, und an welche er, wie häufig er auch getäuscht sein mag, dennoch immer wieder für sich selbst und die ganze Welt die größten Hoffnungen knüpft. Und dieser Grundzug dringet nicht allein im Leben der einzelnen Menschen, sondern auch in dem der Völker, ganzer Gemeinschaften und des menschlichen Geschlechts immer wieder als ein übermächtiger hervor. Der geschichtliche Ausdruck des Weltsinnes und -lebens ist aber das Heidenthum, ein Name, bei welchem wir nicht allein an das alte, sondern auch an dasjenige Heidenthum zu denken haben, das mitten in der Christenheit heranwächst. Den Religionen der Heidenwelt ist von Anfang an als charakteristischer Zug die Weltlichkeit eigen: sind doch alle ihre Gottheiten nur personificirte Weltmächte und -kräfte. Dasselbe zeiget sich in der heidnischen Philosophie, in jenen pantheistischen Systemen, welche keinen anderen Gott kennen als das Universum. Es zeiget sich bis auf diese Stunde in jener dem Pantheismus verwandten praktischen Denkweise, welche man aber auch ohne Philosophie und ohne alles Studium sich aneignen kann, der Denkweise, welche das Individuum als ein verschwindendes Glied im Ganzen des Geschlechts betrachtet, die Bedeutung des Individuums nur in Demjenigen findet, was er in dieser Welt

werden könne, wie er in der bürgerlichen Gesellschaft, im Volke sich geltend mache, welche Stellung er hier gewinne, ohne dabei an die Ewigkeit des Individuums, an seine Bestimmung zu denken, daß er sein Leben für Gott lebe. Dieser herrschende Zug der Weltlichkeit ist endlich selbst der immerhin noch vorhandenen Sittlichkeit aufgeprägt, welche aber im Grunde nur eine irdische und religionslose ist. Um möglichst jedem Mißverständnisse zu begegnen, wiederholen wir, daß wir dieser Art von Sittlichkeit in einer Welt, welche nun einmal ist, wie sie ist, ihren relativen Werth keineswegs absprechen. Jedoch führet uns jedes ernstere Nachdenken, welches sich auf diesen Punkt hin richtet, wohlverstanden, unter Voraussetzung eines lebendigen Gottes, nothwendig zu der Einsicht, daß es mit einer Welt, in welcher Religion und Sittlichkeit auseinanderfallen, unmöglich recht bestellt sein könne, und daß ein solcher Zustand auf einen vorangegangenen Abfall von Gott zurückweise.

Innerhalb des weiten Umfanges dieser Weltlichkeit (der heidnischen Sinnes- und Lebensrichtung) findet sich eine unendliche Verschiedenheit von Individuationen; und zu allen Zeiten ergeben sich hier wieder relative Unterschiede zwischen Guten und Bösen, Gerechten und Ungerechten, zwischen Menschen, die ein Verlangen nach Erlösung fühlen und nach ihr trachten, und Anderen, die von einem solchen Verlangen Nichts wissen wollen, sondern nur immer tiefer in die Weltsucht versinken, zwischen Seelen, die nicht ferne sind vom Reiche Gottes, und Seelen, deren Wege weit abwärts von ihm gehen. Aber die in aller Weltlichkeit vorhandene S ü n d e selbst beschreiben wir als Einheit der falschen Weltliebe und der falschen Selbstliebe in ihrer Geschiedenheit von Gott. Mögen wir das Phänomen der Sünde bei solchen Menschen, welche vor Anderen Sünder genannt werden, beobachten, und uns in Criminalgeschichten, in Schilderungen von Zeitaltern versenken, welche den tiefsten Verfall der Sitten zeigen, in revolutionäre und anarchische Zustände, bei denen alle Bande gelöst sind und die Leidenschaften, welche sonst

durch die bürgerliche Rechtsordnung noch niedergehalten werden — denn wir wandeln ja beständig auf einem Vulcane — ungehindert hervorbrechen; mögen wir die Sünde an hervorragenden Persönlichkeiten, oder bei der großen Menge, welche uns zeigt, was man den moralischen Durchschnittsmenschen genannt hat, beobachten; oder mögen wir auch, was die unumgängliche Bedingung aller Erkenntniß der Sünde außer uns ist, in unserm eigenen Leben ihren Aeußerungen nachspüren: immer werden wir durch unzählige und höchst mannigfaltige Individuationen auf dieses Eine Grundphänomen zurückgeführt, nämlich auf den Mangel lebendigen Glaubens an Gott, ungöttliche, weltliche Begehrungen, Anhänglichkeit an die Güter dieser Welt, den Egoismus, welcher uns in unser Eigenes festbannet und in Dasselbe verwickelt, den Egoismus, welcher, seiner Natur nach, für seine Ansprüche keine Grenzen kennt. Da die Sünde ihren Ursprung darin fand, daß der Mensch, ohne Gottes Diener sein zu wollen, also im Ungehorsame gegen Gott, selber Herr sein wollte, und da die Sünde in unserm Geschlechte nichts Andres ist als eben jener sich stets fortsetzende und erneuende erste Ungehorsam: so müssen wir dem Egoismus, als dem subjectiven Momente der Weltlichkeit, den Primat im Reiche der Sünde zuerkennen, weil er die in sich selbst reflectirte Selbstheit bedeutet, welche im Verhältniß zu der an und für sich betrachteten Weltsucht in höherem Maaße die Eigenschaft der Geistigkeit besitzt. Allerdings ist zu bemerken, daß der menschliche Egoismus nicht, wie der teuflische, von vorne herein eine directe Feindschaft und Empörung gegen Gott ist, nicht denselben himmelstürmenden Charakter hat, daß der Ungehorsam für den Menschen nicht eigentliches Augenmerk und Zweck ist, sondern ihm nur als Weg und Mittel dient, um dadurch zum Genusse der ihn lockenden verbotenen Frucht zu gelangen, daß der Mensch nicht sowohl gegen Gott ist, als vielmehr nur dieser Welt gebrauchen und über sie herrschen will, Dieses aber freilich ohne Gott. Nichtsdestoweniger ist falsche Selbständigkeit und Eigenmächtigkeit, also Un-

gehorsam Dasjenige, was die Sünde zur Sünde macht. Und der menschliche Egoismus entwickelt sich auch, je mehr er ungestört fortwächst und in der Geschichte immer völliger ausartet, bis in's Titanische und Prometheische, bis zu dem Menschen der Sünde, welcher sich an Gottes Stelle setzt und giebt vor, er sei Gott, und will angebetet werden als ein Gott (2 Theff. 2, 4). Seiner selbst, seines eigenen Willens will doch der Mensch in der genossenen Frucht genießen. Auch darf, bei jener milderen Betrachtung der Sünde, der Umstand nicht übersehen werden, daß der Mensch sich eben vorgaukeln ließ: durch den Genuß der verbotenen Frucht werde er selber werden wie Gott, also das Centrum der Welt (Eritis sicut Deus).

§. 29.

Sofern der Mensch ein geistleibliches Wesen ist, kann der Egoismus theils in überwiegend sinnlicher, theils in überwiegend geistiger Richtung sich entwickeln. Im ersteren Falle sinkt der Mensch in Selbsterniedrigung unter die von Gott ihm gegebene Bestimmung und Würde, sinkt in die Materie hinab; in dem andren Falle aber erhebt er sich, in falscher Selbsterhöhung, über seine Sphäre, will sich eine höhere Stellung und höhere Würde anmaßen, als die von Gott ihm verliehene. Hier gilt seiner tiefsten Bedeutung nach das Wort: Medium tenuere beati, d. h. selig sind Die, welche in der von ihrem Gotte ihnen zugewiesenen Mitte und somit in Gott, als dem Centrum ihrer Existenz, verbleiben. Also falsche Selbsterniedrigung und falsche Selbsterhöhung, sinnliche Genußsucht und Hochmuth, sind die beiden Grundformen der Sünde. In der sinnlichen Genußsucht wird der Mensch, anstatt Herr der Natur zu sein, ihr Sklave; und je mehr er den Fleischeslüsten sich ergiebt, desto mehr wird er von seinem Leibe abhängig: denn dieser, zum Werkzeuge des Geistes bestimmt, wird zu einer falschen Selbständigkeit emancipirt, so daß er, anstatt dem Geiste zu dienen, diesen sogar tyrannisirt. Diese zu falscher Autonomie emancipirte Leib-

lichkeit meint der Apostel, wenn er vom Fleische und von dem Gesetze in den Gliedern redet, welches den Menschen gefangen nehme, sodaß er das Gute nicht vollbringen könne. Und sofern diese unsre Leiblichkeit nunmehr auf das Seelenleben einen Druck ausübt, hat sie den Platonikern und auch den Asketen zu dem Mißverständnisse Veranlassung gegeben, daß sie meinten, die Leiblichkeit sei in selbst und nach ihrem ursprünglichen Wesen das Böse, während doch der eigentliche Sitz des Bösen der Wille ist, welcher, von Gott abgefallen, sich dem Fleische selbst verkauft und sich materialisirt hat. In der falschen Selbsterhöhung, der Herrschsucht, dem Hochmuthe des Wissens und einer eingebildeten geistigen Vollkommenheit, in welcher er sich träumet, „wie Gott zu sein", versteigt sich der Mensch in falsche, luftige Höhen, in welchen er keinen sicheren Boden mehr unter den Füßen behält, und aus welchen er früher oder später unumgänglich herabstürzen muß.

Obgleich der geistige Hochmuth — welcher sich mitunter auch so hoch versteigt, daß der Mensch gar keinen Leib mehr haben möchte, weil dieser ihn doch immer noch daran erinnert, daß er nur ein beschränktes Geschöpf sei, welcher in luftigem Idealismus sogar darauf ausgeht, die ganze Körperwelt wegzuräsonniren — obgleich also dieser Hochmuth und die sinnliche Genußsucht einander entgegengesetzt sind: so findet man sie dennoch immer bei einander, ja, es giebt keinen Menschen, der ausschließlich nur in einer dieser Richtungen sündigt. Da die Seele es ist, welche gesündigt hat, die Seele aber doppelseitig ist, zu gleicher Zeit eine geistige und leibliche Seite hat: so existirt das menschliche Ich zu gleicher Zeit in sündhafter Geistigkeit und in sündhafter Leiblichkeit. Zwar der ganze Mensch wird unrein: in einer jeden dieser zwei Regionen aber stellt sich diese Unreinheit entsprechend der Natur der einen wie der anderen dar. Mag daher auch die überwiegende Mehrzahl der Menschen, der Herrschaft sinnlicher Triebe unterworfen, in sinnlicher Richtung sündigen: so steckt dennoch in ihnen der Hochmuth und kommt bei gege-

bener Veranlassung zum Vorscheine. Und mögen Manche auch überwiegend in geistiger, übersinnlicher Richtung sündigen: doch schlummert in Allen die fleischliche Begehrlichkeit, und offenbart sich gelegentlich bald in der einen, bald in der anderen ihrer Erscheinungsformen. Will eine Seele sich ausschließlich in einer einseitigen falschen Geistigkeit festsetzen: so wird sie mit Nothwendigkeit in die Sinnlichkeit hinübergedrängt, und umgekehrt. Denn die Bestimmung der Seele ist nun einmal diese, in der Einheit von Geist und Leib zu existiren; nachdem aber die harmonische Einheit durch die Sünde aufgehoben ist, kann sie nunmehr, sich selber überlassen, überall nur in einer falschen, in sich zwieträchtigen Einheit existiren. Demnach bietet uns denn auch die Geschichte der Askese und des Klosterlebens, überhaupt des Spiritualismus, manche Beispiele von Menschen, die über die Leiblichkeit weit hinausfliegen wollten, und sich einem sog. rein geistlichem Leben hingegeben hatten, in welchem sie über die sinnlichen Triebe völlig hinaus zu sein meinten, die aber — mochte es längere Zeit ihnen gelingen, eine solche Regel innezuhalten — dennoch plötzlich von der Geisteshöhe in die gröbste Sinnlichkeit, und zwar unter einem überwältigenden Aufruhr aller der niedrigsten Triebe, hinabsanken (le saint et la bête). Auf der andren Seite zeigt aber die Erfahrung auch, daß Menschen, die sich selbst materialisirt, allen sinnlichen Genüssen und Ausschweifungen hingegeben haben, und diese den Warnungen des Gewissens zum Trotze nicht aufgeben wollen, nothgedrungen sich irgend eine Theorie zu möglichster Entschuldigung und Rechtfertigung ihrer schlechten Praxis bilden müssen, und dadurch wider Willen in Regionen einer falschen, lügnerischen Geistigkeit hineingetrieben, also zu theoretischen Materialisten, Atheisten und Religionsspöttern werden. Dieser Uebergang von sündhafter Geistigkeit zur Sinnlichkeit, und umgekehrt, ist auf's Anschaulichste in jenen zwei unvergänglichen Gestalten dargestellt, welche, ähnlich wie jener Prometheus in der alten Sage, durch ihre innere Bedeutung sich selbst gleichsam in's Dasein und in die

geschichtliche Wirklichkeit hineindrängen und hier ihren bleibenden Platz einnehmen: Faust und Don Juan. Faust beginnt in falscher Geistigkeit, im Hochmuthe der Erkenntniß, in Selbsterhebung über die Grenzen der Menschheit; und von dieser Höhe stürzt er in sinnliche Verliebtheit, Lust und Leidenschaft hinab, zu einem Zeugniß, daß der Mensch eben nicht bloßer Geist, sondern Seele ist, und als Seele sich von der Sinnenwelt nicht losreißen kann. Don Juan dagegen beginnt in sinnlicher Lust und Leidenschaft, und wird durch dieses sein Treiben mit innerer Nothwendigkeit in die scheinbar ihm am fernsten liegende Geisterwelt hineingedrängt, in welcher er auf's Frechste die vergeltende Gerechtigkeit gegen sich herausfordert, zu einem Zeugnisse, daß die Seele, wollte sie's auch noch so sehr, nimmermehr des Geistes quitt werden kann, und daß in der Geisterwelt auch ihr schließliches Geschick, und zwar nach der Stellung, welche sie zu Gotte eingenommen, endlich entschieden werden soll. Was aber Dichtung und Geschichte unsrer Phantasie in großen, idealen Gestalten vorführen, Dasselbe zeigt das tägliche Leben uns in einer Unendlichkeit geringerer und mehr prosaischer Erscheinungen.

Wenn wir Hochmuth und sinnliche Genußsucht als die Grundformen der Sünde bestimmt haben: so müssen wir zur Abwehr des Mißverständnisses bemerken, daß, während man häufig den Begriff des Hochmuths auf das Verhalten gegen andere, von dem Hochmüthigen gering geachtete und übersehene Menschen beschränkt, wir diesen Begriff in weiterem, umfassenderem Sinne verstehen. Mag immerhin der erwähnte Zug von wesentlicher Bedeutung sein, so ist doch hiemit der Wurzelbegriff jener Sünde keineswegs angegeben. Dieser ist vielmehr die Selbsterhebung über die von Gott geordnete Schranke, also über die Gerechtigkeit, über die Wahrheit, über Gottes Gesetz, ohne Rücksicht auf Andere zu nehmen, eine innere Selbstüberhebung in falscher Selbstschätzung, indem das Ich sich selbst und seine Eigenschaften in einem Vergrößerungsspiegel sieht. In einem Lügenspiegel der Art erblickten Lucifer und andre verwandte

Geister sich selbst in einer solchen Größe, daß sie es unter ihrer Würde fanden, Gottes Diener zu sein, und sogar sich einbildeten, mit dem Schöpfer selbst, als ihm ebenbürtig, um die Herrschaft wetteifern zu können. Und ein Spiegel derselben Art ist es, in welchem der Mensch sich in einer Größe erblickt, die, je öfter er hineinblickt, in seinen Augen immer mehr wächst. Diese Darstellung wird natürlich von Vielen als sie gar nicht angehend abgelehnt werden, indem sie versichern, daß die hier geschilderte Selbsterhöhung und Selbstbespiegelung für ihr persönliches Geistesleben durchaus kein constitutives Moment sei. Jedoch müssen wir dagegen erinnern, daß die Selbsterhöhung eine Unendlichkeit individueller Gestaltungen hat, und erst bei fortschreitender Entwickelung, wenn nämlich keine gegenwirkenden Kräfte hinzutreten, größere Dimensionen annimmt, und daß es Eine Gestalt der Selbsterhöhung giebt, welche sich bei den meisten Menschen findet: nämlich die Selbstgerechtigkeit, welche übrigens füglich mit der Versicherung, daß wir allzumal Sünder und schwache Menschen seien, zusammen bestehen kann. Denn in dem Spiegel, welchen die Selbstgerechtigkeit dem Menschen vorhält, erscheinen seine Fehler ihm als Geringfügigkeiten, welche er äußerst leicht sich selbst vergeben könne, oder welche jedenfalls Gott ihm vergeben müsse, schon darum, weil Der ihn nicht anders als so, wie er einmal sei, geschaffen habe, während er sonst so vortreffliche Eigenschaften bei sich entdeckt, daß er sich wesentlich und im Ganzen genommen für normal hält. Und dieses eben ist Selbsterhöhung, möge auch der Mensch ihrer sich nicht bewußt sein: denn, wenn der Selbstgerechte auch die Geberde und Stellung eines Dieners annimmt, so will er sich dennoch, in Beziehung zu Gott, sehr viel höher, als Gott ihn gestellt hat, hinstellen, wobei indeß zu erinnern ist, daß es eine gröbere und eine feinere Selbstgerechtigkeit giebt, und daß der Pharisäer auch als Zöllner, der sich aber gerade auf sein Sündenbewußtsein etwas zu Gute thut, sich verkleiden kann. Anderseits erinnern wir, daß, wenn wir die eitle und lügnerische Genußsucht als die zweite

Grundform der Sünde bezeichneten, wir dabei keineswegs bloß an Gefräßigkeit und Trunksucht und die Ausschweifungen der Wollust, sondern ebensowohl auch an jene negative Genußsucht, nämlich Trägheit und sittliche Schlaffheit dachten, welcher Fichte eine solche Bedeutung beigelegt hat, daß er sogar geneigt war, alle Sünden aus ihr abzuleiten, eine Neigung, zu welcher der Hang zur Weichlichkeit, zu sinnlicher Ruhe und Bequemlichkeit, zum Müßiggang und dolce far niente, in welchem der Mensch jede Anstrengung scheut und sich nicht fortentwickeln will, zu rechnen sein werden.

Je stärker die Sünde sich als Selbsterhöhung entwickelt, desto ähnlicher wird der Mensch dem Teufel und den Dämonen. Nach uralter Vorstellung und Lehre ist der Teufel durch Hochmuth gefallen, und eben dadurch der Vater der Lüge geworden. Indem er seinen ursprünglichen Zustand (Jud. 6: τὴν ἑαυτοῦ ἀρχήν), die vom Höchsten ihm zugewiesene Stelle, nicht bewahrte, mußte er, zur Behauptung seiner falschen Position, sich eine falsche Theorie erdichten, sowohl von Gott als von der Welt und sich selber, mußte auch mit anderen Geschöpfen, die er zu derselben Verblendung des Hochmuths verführte, sich zu umgeben suchen. Obgleich allerdings bei dem Menschen auch sinnliche Motive zur Lüge mitwirken können, obgleich die sinnliche Lockung, und, nachdem nun einmal durch die Sünde so viel Elend in die Welt hineingedrungen ist, auch sinnliche und irdische Noth den Menschen bewegen können, Lug und Trug in Anwendung zu bringen: dennoch bleibt es wesentlich und ursprünglich die falsche Selbsterhöhung, aus der die Lüge geboren wird*), in welcher der Mensch sich selbst betrügt, sich und Andere in ein Gewebe von Illusionen einspinnt; und in der Lüge liegen wieder die üppig wuchernden Keime der Falschheit, der Untreue, des Verraths. Und je größere Dimensionen die Selbstüberhebung annimmt, desto mehr entwickelt sich aus ihr die Herrsch-

*) Vgl. Jul. Müller, Die Lehre von der Sünde. I, 221.

sucht, bis zu dem Punkte, daß das hochmüthige Ich, welches andere Menschen nur als Mittel für sich und seine Zwecke verbrauchen will, zuletzt gar kein Du sich gegenüber mehr dulden mag, also daß Haß, Mißgunst und boshafte Verleumdung, daß Grausamkeit, Schadenfreude, Mordlust, ja Zerstörung um des Zerstörens willen, mit allen ihren Schrecken ihre Häupter erheben. Je mehr die Sünde dagegen in sinnlicher Richtung fortschreitet, desto ähnlicher wird der Mensch dem Thiere. Aber zwischen Säuen und Dämonen besteht bekanntlich ein innerer Zusammenhang, welcher keineswegs nur bei jenen Gadarenern (Matth. 8) an den Tag getreten ist.

In der Mitte zwischen diesen äußersten Punkten giebt es im Reiche der Sünde eine Zwischenregion, welche von dem Geize in seinen verschiedenen Gestalten eingenommen wird. Der Geiz als eigentliche Habgier hat zwar in der Sinnlichkeit seine Wurzel; zugleich aber ist in gewissem Sinne ihm auch eine ideelle, oder un- und übermaterielle Seite eigen. Der Geizige ist ein Sklave der Sinnlichkeit, jedoch nicht unmittelbar, sondern durch ein auf Reflexion beruhendes Verhältniß vermittelt, sofern er nämlich nicht geradezu von den Genüssen selbst abhängig ist, sondern von ihrem Repräsentanten, dem Gelde. Der Geizige giebt sich dem wirklichen Genusse garnicht hin: vielmehr unterwirft er sich großen Entbehrungen, und beweis't sogar eine außerordentliche Herrschaft über seine sinnlichen Neigungen. Seine Leidenschaft ist vielmehr diese, die Mittel zur Befriedigung der Sinnlichkeit und der sinnlichen Bedürfnisse zu besitzen. Diese Mittel sind es, welche er zusammenhäuft, während er niemals dazu kommt, dem Zwecke, d. h. der sinnlichen Befriedigung selbst, sich hinzugeben. Nur in abstracto liebt er die sinnlichen Genüsse, aber nicht in concreto. Den Repräsentanten vergöttert er, läßt sich aber mit den Realitäten selbst garnicht ein. In der Regel ist der Geizige für seine Zukunft besorgt, und fürchtet, in seinem Alter Noth leiden zu müssen. Um diese Noth im Voraus abzuwehren und sich mit Garantieen gegen sie zu umgeben,

unterwirft er sich täglich gerade Dem, was er als das Schlimmste, das ihm begegnen könne, fürchtet, nämlich der Entbehrung und Noth, ja, der kümmerlichsten Existenz. Dieses Mißverhältniß zwischen Mitteln und Zweck ist eine augenscheinliche Thorheit, eine Seite der Sache, von welcher der Geizige sich zum Gegenstande für den komischen Dichter eignet und auch häufig hierzu gedient hat. Hierbei vermögen wir jedoch die Bemerkung nicht zu unterdrücken, daß das Komische in diesem Falle kaum im Stande ist, den Ernst der Sache zu verschleiern und den sittlich abstoßenden Eindruck des nackten, prosaischen Egoismus, welchen ein todtes, an einem todten Dinge hangendes Herz uns vergegenwärtigt, zu unterdrücken, was besonders von Molière's L'Avare gilt. Das Merkwürdige ist, daß der Geiz sich in seiner größten Ausartung bei Greisen, also Denen findet, die schon am Rande des Grabes stehen, und während sie an's Gold sich anklammern, das Leben noch festhalten möchten. Eine in höherem Grade reflectirte, mehr dämonische Form nahm die Habsucht bei einem Caligula an, Demselben, der da wünschte: alle Häupter des römischen Volkes möchten auf einem einzigen Halse sitzen, um auf die concentrirteste Art seine Mordlust stillen zu können, und welcher zugleich eine besondere Lust daran fand, mit seinem ganzen Leibe sich im Golde zu wälzen*). Hierbei fand durchaus keine Rücksicht Statt auf Gewinn oder Lebensunterhalt. In jenem Goldbade concentrirte er, so zu sagen, alle sinnliche Weltlust; und anstatt diesem oder jenem einzelnen Genusse sich hinzugeben, mit welchem er schon übersättigt war, genoß er sie gleichsam alle in summa, nämlich auf symbolische Art. Hier, wie öfter in der Geschichte der römischen Kaiser, zeigt sich der Bund zwischen dem Thierischen und dem Dämonischen.

Der Geiz kann sich aber auch in anderen Gestalten, als

*) Suetonii Caligula cap. 42: Saepe super immensos aureorum acervos, patentissimo diffusos loco, et nudis pedibus spatiatus et toto corpore aliquamdiu volutatus est. Vgl. Sibbern, Psychologie. II, 271.

in solchen aus der Sinnlichkeit stammenden, offenbaren. Er kann sich ebensowohl auf ideale Gegenstände werfen. Und hier ist besonders der Ehrgeiz mit seinem Kinde, der Eitelkeit, zu nennen, welche letztere ihren Flug niedrig hält, und deren Element das Kleinliche ist. Der Ehrgeiz, eine Bezeichnung, welche wir im Sinne von Ehrsucht gebrauchen, befindet sich in derselben Zwischenregion mit dem niederen Geize, ist indessen von entgegengesetzter Seite in dieselbe hineingekommen. Während der niedere Geiz aus der Sinnlichkeit stammt, entstammt der Ehrgeiz dem Geiste, nämlich dem Hochmuthe, der hohen Meinung von sich und den eigenen Vorzügen. Aber nicht das Geistige als solches, nicht das Wesen der Sache selbst, liegt dem Ehrsüchtigen am Herzen, sondern das Phänomen, das Ansehen, die Anerkennung, welche der Geist von Seiten der Welt genießt, also Das, was er in der Vorstellung Anderer gilt. Darin besteht seine höchste Lust, daß er sein Bild, welches ihn in der Meinung Anderer repräsentirt, beschaue, und zwar dieses sein Bild in möglichst glänzenden Farben vor sich sehe. Nichts ist ihm unleidlicher, als wenn dieser sein Repräsentant, welcher doch von ihm selber, wie er ist, sich allzu oft merklich unterscheidet, irgendwie gekränkt oder bei Seite geschoben wird. Das, was der Ehrgeiz mit dem niederen Geize gemein hat, und was alle Erscheinungen des Geizes mit einander gemein haben, ist also die Leidenschaft, haben zu wollen, sei es sinnliche oder geistige Güter, jedoch eigentlich nicht die Realitäten selbst, sondern nur ihre Repräsentanten.

Wenn der Apostel Johannes die Gemeinden vor der falschen Weltliebe mit den Worten warnt: „Habet nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist", so nennt er, in Verbindung mit dieser Warnung, als Grundformen der Sünde: Fleischeslust, Augenlust und hoffährtiges Leben (1 Joh. 2, 16). Fleischeslust und hoffährtiges Leben bezeichnen die zwei von uns hervorgehobenen äußersten Punkte des Egoismus; bei der Augenlust aber ist ohne Zweifel an den Geiz in seinen verschiedenen Gestalten

zu denken, in welchen der Mensch selbstgefällig beschaut, was er in den Augen der Welt hat und vorstellt, und an dieser Beschauung eine egoistische Lust empfindet. Eine jener drei Lüste findet sich bei jedem Menschen, und die eine geht beständig in die andere über: die Hauptwurzeln der Sünde bleiben aber der Hochmuth, oder die mit dem dämonischen Reiche verwandte Selbsterhöhung, und die dem Thierreiche verwandte sinnliche Begier. Von diesen zwei Grundwurzeln liegt die des Hochmuths am tiefsten, so daß sie sehr oft vom Menschen selbst garnicht bemerkt und erkannt wird, während er seine sinnlich gearteten und gerichteten Versündigungen sehr gut wahrnimmt. Die Selbsterhöhung und die sich an diese anschließenden Illusionen sind es, welchen das Christenthum zuerst entgegentritt, indem es seinem ganzen Charakter und Wesen nach darauf zuerst und vor Allem ausgeht, die menschliche Selbstgerechtigkeit zu zerstören. Denn damit fängt es an, den Menschen demüthig zu machen, weil nur auf dieser Grundlage der Demuth überhaupt zwischen dem Menschen und seinem Gotte verhandelt werden kann.

§. 30.

„Sie haben Alle gesündigt, und ermangeln des Ruhmes vor Gott" (Röm. 3). Wo aber Sünde ist, wird sie auch als Schuld zugerechnet. Der Satz, daß das menschliche Ich zurechnungsfähig ist, will sagen: ich selbst habe meine Thaten gethan, und bin nicht genöthigt gewesen, sie etwa nach einer Naturnothwendigkeit zu thun; nein, ich habe sie gewollt: meine Thaten sind also zugleich mit Willen und Vorsatz ausgeführte Handlungen. Und nicht unsre Thaten allein, nein, unser ganzer persönlicher Zustand, soweit er auf unserm Willen beruht, wird uns zugerechnet. Daß wir zurechnungsfähig sind, will ferner sagen, daß wir für Das, was wir gewollt, verantwortlich seien, nicht bloß vor Menschen, nicht bloß vor unserm Gewissen, sondern vor dem Richterstuhle Gottes, welchem wir über die ganze Haushaltung unsres Lebens sollen Rechenschaft ablegen

(Luc. 16, 2), um entweder als gerecht, oder als ungerecht erkannt und erklärt zu werden; und daß, sofern wir als Ungerechte, als Solche, die Gottes Weltordnung verletzt haben, erkannt werden sollten, wir der gerechten Strafe Gottes verfallen, welche in der Ausschließung aus der Gemeinschaft Gottes besteht, als Schuldner, schuldverhaftete Knechte (Matth. 18, 23—25) unter dem Urtheile der Verdammniß stehen, es sei denn, daß jene Schuld uns könne vergeben werden, daß es „eine Vergebung der Sünden" gebe, einen Erlaß dieser Schuld, mit welcher wir behaftet sind. Aber die Begriffe der Schuld und Zurechnung stehen und fallen mit dem Begriffe der menschlichen Willensfreiheit, welche nunmehr ihren Grundmomenten nach zu betrachten sein wird.

Der freie und der gebundene Wille.

§. 31.

Daß der menschliche Wille frei ist, bedeutet, daß er die Macht besitzt, innerhalb der von Gott gesetzten Bedingungen, durch Selbstbestimmung sein Wesen zu verwirklichen. Wir sagen ausdrücklich: innerhalb der von Gott gesetzten Bedingungen. Denn die menschliche Freiheit ist nicht, wie die Gottes, eine unbedingte, sondern eine bedingte, eine Freiheit in geschaffener Abhängigkeit. Sie ist nicht allein von Gott und seinem heiligen Gesetze abhängig; sondern sie ist zugleich von der Natur abhängig, und nicht bloß von der außerhalb des Menschen vorhandenen Natur, sondern auch von seiner eigenen Naturvoraussetzung. Die menschliche Persönlichkeit ist durch die Individualität, die sowohl leibliche wie geistige Naturbestimmtheit, begrenzt, welche dem Menschen vor allem Selbstbewußtsein und aller Selbstbestimmung voraus gegeben ist, und welche durch den Willen zwar gebildet, niemals aber eine andere werden kann, als sie von Hause aus ist; und in seiner Individualität hat jeder Mensch nicht allein seine Begabung, sondern auch seine

Beschränkung. Das Bedingte der menschlichen Freiheit zeigt sich ferner darin, daß der Mensch einer Entwickelung in der Zeit unterliegt, und daß, wie seine Leiblichkeit, ebenso auch sein geistiges Wesen, sich aus einem dunklen Naturgrunde heraus entwickelt. Sein Wille hat Trieb und Begehren zu seiner Voraussetzung; sein Selbstbewußtsein entfaltet sich aus einer unbewußten, dunklen, embryonischen Tiefe. Die menschliche Seele führt ein zwiefaches Dasein, ein taghelles, selbstbewußtes, und ein nächtiges, unbewußtes Dasein, und trägt in ihrer nächtigen Tiefe einen Inhalt, der niemals vollkommen im Bewußtsein aufgeht. Gottes Freiheit dagegen ist eben dadurch die vollkommene, daß sie sich nicht aus einem solchen dunklen Naturgrunde entwickelt, daß dieser Dualismus zwischen Geist und Natur, zwischen dem Selbstbewußten und dem Unbewußten, zwischen Tag und Nacht, ewig in Gott überwunden ist, daß „Gott ein Licht ist, in welchem keine Finsterniß". Eben dadurch aber, daß der Mensch in diesem Dualismus gebunden ist, daß er niemals jenen seinen Naturgrund völlig in seine Gewalt bekommt, und niemals, so zu sagen, hinter sich selber herblicken kann, hat der Schöpfer die Macht über sein Geschöpf sich vorbehalten, hat bei der Schöpfung des Menschen gewissermaaßen jenen Grundsatz befolgt: Divide et impera. Denn alsdann erst, wenn der Mensch in Liebe sich seinem Gotte hingiebt, im Glauben sich von den Armen der ewigen Liebe tragen läßt, hört jene seine Naturvoraussetzung auf, ferner eine hemmende Schranke für ihn zu bilden, und verwandelt sich in eine dienende und stützende Grundlage, in die rechte Basis seiner Freiheit. Reißet sich dagegen der Mensch eigenwillig von seinem Gotte los, will er eigenmächtig *seine* Wege wandeln, und die von Gott ihm geordnete Schranke übersteigen: alsdann verwandelt seine Naturvoraussetzung sich in eine drückende Fessel, in jenen Felsen, an welchen angeschmiedet, ein Prometheus in Qual und Aengsten schwebt.

§. 32.

Jedoch, während der Schöpfer sein Machtgebiet sich vorbehielt, räumte er zugleich der persönlichen Creatur eine relative Selbständigkeit, „eine abgeleitete Absolutheit" ein. Die Bestimmung des Menschen, sein eigentlichstes, sein ideales Wesen, ist die Freiheit selbst, in ihrer Einheit mit der Liebe. Diese ewige Möglichkeit (Potenz) des Menschen bezeichnen wir als seine wesentliche Freiheit. Damit sie aber sich verwirklichen könne, muß der Mensch, dessen wirkliches Wollen von seinem Anfange an ein relativ unbewußtes ist, zum Bewußtsein seiner Selbständigkeit, seiner Selbstmacht kommen. Die Freiheit muß sich demnach als Wahlfreiheit bestimmen, als die Fähigkeit, zwischen zweien Herren, zwischen dem heiligen und weltlichen Principe zu wählen, oder, was Dasselbe ist, als die Fähigkeit, zwischen dem Guten und Bösen zu wählen, damit die Liebe mittelst der freien Selbstverleugnung und des freien Gehorsams zur Wirklichkeit des Lebens werde. Vermöge der Wahlfreiheit, welche nicht auf einen einzelnen und ein für allemal entscheidenden Moment beschränkt ist, sondern über eine ganze Reihe von Wahlacten sich erstreckt, soll der Wille seine Probe bestehen, soll versucht und erprobt werden, soll das Böse in seinen mannigfaltigen Gestalten sich dem Menschen als eine Möglichkeit darstellen, welche, eben als überwundene Möglichkeit, zur tieferen Begründung der heiligen Liebe dienen soll. (1. Mos. 2). Daher ist die Wahlfreiheit, oder, wie man sie ebenfalls genannt hat, die formale Freiheit (weil sie sich nämlich ihren Inhalt noch nicht gegeben) noch keineswegs die ganze und volle Freiheit, sondern nur ein Moment in derselben, hat nur die Bedeutung eines Durchganges zu der wahren, gotterfüllten Freiheit, indem der Mensch durch seine fortgesetzte Entwickelung sich immer mehr mit seinem Gotte also zusammenschließen soll, daß er nicht mehr wähle, sondern daß Freiheit und Nothwendigkeit in der Liebe Eines seien, worin die Freiheit der Kinder Gottes besteht.

Mag nun aber die Entwickelung des Menschen sich mittelst der Wahlfreiheit normal bestimmen, oder nicht: immer kommt durch die Wahl der menschliche Charakterwille zu Stande. Denn der Charakter ist das Grundgepräge, welches der Wille durch die Reihenfolge seiner Handlungen sich selbst verleiht. Gleichviel wie der Wille wählen mag: durch die Wahl muß er sich immer mehr mit einem Inhalte füllen und die Natur derjenigen Lebensmächte annehmen, denen er sich hingiebt. Sowohl im Guten als im Bösen, und in den unendlich verschiedenen Mischungen, welche die Erfahrung uns vor Augen stellt, ist der Charakter der ausgeprägte Wille selbst, welcher nicht allein geprägt worden ist, sondern sein Gepräge sich selbst gegeben hat und fortwährend giebt. Der Mensch ist die sich selbst charakterisirende Creatur. Unter allen Geschöpfen auf Erden ist er das einzige, welches nicht allein nach der inneren Nothwendigkeit seiner Natur wirkt — Dieses gilt von den Pflanzen und Thieren — sondern welches, innerhalb nothwendiger Voraussetzungen, aus dem reichhaltigen Brunnen der Möglichkeiten sich selber sein Dasein, seine volle Wirklichkeit schöpfet und zu Tage bringt.

§. 33.

In seinen Handlungen bestimmt der Wille sich nach Motiven, oder Beweggründen, Vorstellungen vom Werthe der Dinge, welche den Willen in Bewegung setzen, und nach Triebfedern, oder inneren aus den Trieben stammenden Aufforderungen zum Handeln. Aber ebenso wie durch Motive, welche den Willen in Bewegung setzen, wird er auch durch Quietive bestimmt, d. h. Vorstellungen von dem Werthe und der Beschaffenheit der Dinge, welche den Willen zur Ruhe setzen, Beschwichtigungsgründe unter der Unruhe der Affecte und Leidenschaften. Beides, Motive und Quietive sind wesentlich Dasselbe, sofern sie nämlich beide Bestimmungsgründe für den Willen sind. Sie weisen aber nach zwei entgegengesetzten Richtungen des Willens hin, indem der Wille sich entweder als trachtender, strebender,

wirksamer bestimmt, oder, unter dem Einflusse von Schmerzen und Widerwärtigkeiten, als resignirender, der seinem Verlangen entsagt und seine Hoffnungen aufgiebt. Einen menschlichen Charakter hat man so lange noch nicht recht und völlig erkannt, als man nur die Motive für seine Handlungen kennt, und nicht zugleich die Quietive, die Beruhigungs- und Trostgründe, durch welche er sich nnter Entbehrungen und Mißgeschicken bestimmen läßt. Den Charakter eines Napoleon I. versteht man gewiß nicht, solange man nur die Motive kennt, welche ihn auf die Bahnen seiner Großthaten führten und trieben, aber nicht zugleich die Quietive, deren er sich auf St. Helena bediente, um seinen stürmischen Willen zur Ruhe zu setzen. Die ethische Beschaffenheit der Quietive entspricht übrigens bei einem und demselben Individuum völlig derjenigen seiner Motive. Aber weder Motive noch Quietive sind Ursachen des Wollens, als wären sie allein das Active, der Wille dagegen passiv, ohne irgend eine eigene Causalität. Alle jene Vorstellungen, mögen sie auf Bewegung oder Beruhigung abzielen, sie werden nur dadurch einerseits zu Motiven, anderseits zu Quietiven, daß der Wille sie sich zuzieht, sich zueignet, zu einem Theile seiner selbst macht. Welche Motive, oder Quietive für mich gelten sollen, beruht auf meiner innersten Willensrichtung, oder, falls diese noch keine ausgeprägte ist, auf meiner Wahl. Daß nun in der Wahl ein gewisser mysteriöser, unbegreiflicher Punkt sei, muß allerdings eingeräumt werden. Das Unbegreifliche ist nicht, daß der Mensch das Gute wählt, oder nach den Motiven der Liebe sich bestimmt: vielmehr bestimmt er sich ja gerade alsdann nach seinem eigensten Wesen, und die Wahlfreiheit bewegt sich alsdann teleologisch, begriffsmäßig zu ihrem wahren Ziele, der gotterfüllten Freiheit hin. Das Unbegreifliche ist vielmehr, daß der Mensch das Böse wählt, oder sich nach den Motiven des Egoismus bestimmt, weil er dabei sich mit seinem eigenen Wesen in Streit und Widerspruch setzet, und seine Wahlfreiheit sich begriffswidrig (absurd) bewegt. „Es ist doch unbegreiflich, daß du so handelst!“ sagen wir häufig

im täglichen Leben, ein Wort, welches aber von dem Phänomene der Sünde überhaupt im menschlichen Geschlechte gelten darf. Freilich kann man sagen: es liege doch gerade nichts Unbegreifliches darin, daß ein sündhafter Wille sich seiner sündhaften Richtung gemäß bestimme. Das Mysterium liegt aber in der ersten Wahl, also, da die Sünde nicht mit zu dem nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen gehört, vor Allem in dem Mysterium des Sündenfalles am Anfange der Menschengeschichte, demnächst in jedem nachfolgenden relativen Sündenfalle, bei welchem der Mensch nämlich eine gewissermaaßen erste Wahl zu treffen hatte. Denn, wenn wir auch die Möglichkeit des Falls zu fassen vermögen, so können wir doch niemals die Wirklichkeit desselben aus irgend einem naturnothwendigen Grunde ableiten. Inzwischen zeigt uns nun einmal die Erfahrung, daß die Sünde, Das, was nicht sein soll, dennoch wirklich geworden, ja eine universelle Macht in der menschlichen Natur geworden ist. Obgleich das Gute das in sich selbst Natürliche für den Menschen ist, so bezeugt dennoch die Erfahrung, daß der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande nur durch die größte Anstrengung und Selbstverleugnung, und nur durch den Beistand der erlösenden Gnade, wirklich das Gute wählen und ergreifen, sich für das Gute entscheiden, es in seinen eigenen Willen völlig aufnehmen kann.

§. 34.

Haftet die Betrachtung ausschließlich an dem Bedingten, was der menschlichen Freiheit anhaftet: so kommt der Determinismus auf, mit seiner Lehre, daß die menschliche Freiheit Nichts weiter sei, als eine verdeckte Nothwendigkeit. Der religiöse Determinismus lehrt, daß der Wille des Menschen durch den Sündenfall und die hiemit begründete allgemeine und erbliche Sündhaftigkeit ein für allemal ein unfreier Wille (servum arbitrium) geworden sei, so daß der Mensch außerhalb des Umkreises der Erlösung und der Gnade nichts Anderes könne, als

nur sündigen, und allein durch die schöpferische Wirksamkeit der Gnade, zu welcher sich aber der Mensch lediglich als ein passives Gefäß verhalte, wieder frei werden könne. In Adam haben wir, Alle und Jeder, mit gesündigt, sind Zweige an dem völlig entarteten Baume des Geschlechts, welcher nur durch eine Neuschöpfung umgewandelt werden kann, und Adams Schuld wird auch uns als unsere Schuld zugerechnet. So jene Lehre. Und dieser religiöse Determinismus, oder Augustinismus, bekämpfet mit Recht seinen Gegensatz, den Pelagianismus, sofern nämlich dieser die Thatsachen des Sündenfalls und des natürlichen Verderbens leugnet, im Gegentheile lehrt, daß der Mensch sich noch im normalen Zustande befinde; sofern er das Individuum, völlig voraussetzungslos, d. h. außer allen Zusammenhang mit der Gattung gestellt sieht, unabhängig und erhaben über alle Einflüsse und Einwirkungen der es umgebenden Welt, und ihm die Macht beilegt, in jedem Augenblicke sich für Alles, was es auch sei, bestimmen zu können. Hiegegen legt der religiöse Determinismus Einspruch ein. Aber die Unwahrheit, welche ihm anhaftet, ist diese, daß er in der Unfreiheit nicht die Freiheit erkennt, daß er in der Sünde des Individuums nur die des Geschlechts erblickt, und dadurch alle individuelle und persönliche Zurechnung aufhebt. Freilich können und sollen wir nicht übersehen, daß das menschliche Individuum keineswegs allein steht, sondern ein Glied im Organismus des Geschlechts ist, theilhaft der Sünde desselben, daß die Sünde als Erbsünde eine dem Individuum angeborene Naturbestimmtheit, und daß seine Entwickelung in vielen Hinsichten durch seine Umgebungen bedingt ist. Allein das Individuum ist nicht bloß ein Glied des Geschlechts, sondern hat außerdem, in relativer Unabhängigkeit von der Gattung, den Mittelpunkt seines Lebens in sich selbst. Denn obgleich die Erbsünde eine angeborne Naturbestimmtheit, und insoweit nicht als Schuld, sondern als Geschick anzusehen ist: so verwandelt sich dieses Geschick doch in eine Willensschuld, indem das Individuum sich zu dieser Natur-

schaffenheit bewiesen, nicht morgen schon allen bisherigen Gelübden und Voraussetzungen untreu werde — führt vielmehr das Leben uns zu der Ueberzeugung, daß es in jedem Menschen, dessen Charakter wir kennen, ein, wenn auch nicht absolut, doch relativ Berechenbares giebt, und daß wir in sehr vielen Fällen mit überwiegender Wahrscheinlichkeit wissen können, was von dem Einen oder Anderen zu erwarten sei. Wer in der Noth Jemands Hülfe ansprechen will, wird sich gewiß nicht an den Geizigen oder Hartherzigen wenden, sondern an Den, dessen Menschenliebe und hülfreiche Gesinnung ihm bekannt geworden ist. Und wer mit eines Anderen Hülfe ein Verbrechen ausführen will, wendet sich gewiß nicht an Den, welcher im Rufe der Unbestechlichkeit und strengen Rechtschaffenheit steht, sondern an Jemand, der in allerlei Unredlichkeit geübt ist nnd schon lange sich darauf versteht, die Stimme des Gewissens zu überhören. Gegenüber jener Lehre von der unbedingten Indifferenz des Willens, bei welcher jede fortschreitende Charakterentwickelung als ein Unding erscheint, tritt der Determinismus als die entgegengesetzte Einseitigkeit auf, indem er die absolute Unveränderlichkeit und Berechenbarkeit behauptet. Allerdings dürfen wir ihn als einen Standpunkt bezeichnen, welcher in Verhältniß zu jener oberflächlichen Freiheitslehre von einer gründlicheren Vertrautheit mit der menschlichen Natur und von reicherer Lebenserfahrung zeugt. Und dennoch streitet er für eine verhängnißvolle Unwahrheit, und verleugnet unabweisliche Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, indem er nur darauf ausgeht, seinen Gegensatz, den Indifferentismus, zu vernichten, anstatt ihn auf seine, freilich nur begrenzte, Wahrheit und Gültigkeit zurückzuführen.

§. 36.

Der psychologische Determinismus geht von dem Gesetze der Motive, oder von dem Gesetze aus, daß keine Entschließung ohne ein entsprechendes Motiv, welches aus der

Wechselwirkung zwischen der Individualität und den Umständen hervorgehe, zu Standen kommen könne. Und dieser Gedanke wird weiter dahin entwickelt, daß, wo mehrere Motive (oder auch Quietive) vorhanden seien, nothwendig der Wille dem stärksten derselben folgen müsse, so daß die allgemein herrschende Vorstellung, daß man in vielen Fällen auch anders hätte handeln können, als man wirklich handelte, eine nichtige Illusion sei. Was ich gethan habe, Das allein konnte ich thun und mußte ich thun. Arthur Schopenhauer (1788—1860), welcher am Entschiedensten und Beredtesten für den Determinismus aufgetreten ist, sucht ihn durch folgendes Beispiel zu illustriren:*) „Wir wollen uns einen Menschen denken, der, etwan auf der Gasse stehend, zu sich sagte: Es ist jetzt 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendigt. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehen; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehen zu sehen; ich kann auch ins Theater gehen: ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu, thue jedoch davon Nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau". — „Das ist gerade so" — fährt Schopenhauer fort — „als wenn das Wasser spräche: Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stromes), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei 80 Grad Wärme), thue jedoch von dem Allem jetzt Nichts, sondern bleibe freiwillig ruhig und klar im spiegelnden Teiche. Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wenn die bestimmenden Ursachen zum Einen oder Andern eintreten: ebenso kann jener

*) Die beiden Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. S. 42.

Mensch, was er zu können wähnt, nicht anders als unter derselben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber muß er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist." — Der Mann müsse also nach Hause und zu seiner Frau gehen. Denn, daß er auch alles Uebrige wollen könne, z. B. in den Klub gehen u. s. w., sei rein imaginär, bedeute nur, daß er Dieses wollen könnte, wenn er nicht lieber etwas Andres wollte, nämlich nach Hause gehen, wenn die letztere Vorstellung für ihn nicht das stärkere Motiv wäre. In Wirklichkeit könne er nur das Eine, was er eben müsse.

Unser Haupteinwurf gegen diese ganze Anschauung ist dieser, daß Schopenhauer völlig willkürlich den menschlichen Willen unter demselben Gesichtspunkte, wie das Wasser, nämlich unter dem der Naturnothwendigkeit und Selbstlosigkeit, betrachtet, daß er die Beweggründe für den Willen nur wie physische Ursachen, also als zwingende und unwiderstehliche ansieht, während sie doch lediglich auffordernde und antreibende (inclinirende, nicht necessitirende) sind, daß er jede Handlnng als Product der ein für allemal gegebenen und fertigen Individualität und des Motives beurtheilt, wobei der Wille, im Momente der Entschließung und Handlung, zu einem bloß passiven und selbstlosen Punkte wird. Der Wille kann sich aber zu den Motiven sowohl aneignend, als abstoßend verhalten, kann das eine zurückweisen und dem anderen sich hingeben. Das Irrige in Schopenhauer's Räsonnement wird zum Theil dadurch verdeckt, daß die meisten der als Beispiele von ihm angeführten Handlungen gleichgültige Handlungen sind, zu den sog. Mitteldingen gehören, deren ethische Bedeutung nur, wenn die Individualität und die näheren Lebensumstände des Betreffenden uns bekannt wären, beurtheilt werden könnte; und daß die einzige nicht gleichgültige Handlung, die er anführt, nämlich: daß Einer in die Welt hineinlaufen sollte, um niemals wiederzukommen, also Weib und Kinder, und alle seine Pflichten im Stiche lassen, hier lediglich als ein Einfall, ein Phantasie-

spiel vorkommt, mit welchem es dem geistreichen Verfasser kein Ernst ist, und welcher einem Gange in's Theater oder in den Klub zur Seite gestellt, in der That für das wirkliche Leben ohne Bedeutung ist. Das Verkehrte und unserm unverleugbaren sittlichen Bewußtsein Widerstreitende in jenem Schopenhauer'schen Räsonnement würde Jedem einleuchtender und fühlbarer werden, wenn jener Abends sechs Uhr auf der Gasse stehende Mensch sich in einem ernsten Kampfe befände zwischen den Geboten der Pflicht und der Neigung, zwischen den aus dem Gewissen stammenden und den von der irdischen Lust oder der irdischen Noth herrührenden Motiven: denn dadurch erst würde er einem ernsthaften Entweder — Oder gegenübergestellt sein. Unser innerstes Bewußtsein, wie auch die sittliche Erfahrung bezeugen, daß in dem Kampfe zwischen Geist und Fleisch, zwischen Pflicht und Neigung, der Wille unzweifelhaft sich anstrengen kann, die Motive der Pflicht, an welche er im Gewissen sich gebunden fühlt, zu den bestimmenden und herrschenden zu machen, daß er vor der Versuchung fliehen und dem Bösen widerstehen, ja, zur Behauptung seines Pflichtbewußtseins sich zusammennehmen, stärkende Hülfsgedanken herbeirufen und um sich her aufstellen kann, um sich fester an das Gute zu halten und anzuschließen („wachet und betet!"). Wir wollen hiermit nicht sagen, daß diese Widerstandskraft zu jeder Zeit und in jedem Zustande gleichermaßen vorhanden sei. Denn freilich können wir das fingirte Beispiel uns auch so vorstellen, daß ein Abends sechs Uhr auf der Gasse stehender Mann, welcher den Entschluß faßt, in die weite Welt, fort von Weib und Pflichten, hinauszulaufen, wirklich in seiner Verzweiflung, seinem sittlichen Verfalle nicht anders kann, weil er dermaßen in die Knechtschaft der Sünde gerathen ist, daß seine Seele wie das unfrei vom Sturme gepeitschte Wasser geworden ist, daß die pflichtwidrigen Motive nicht mehr bloße Antriebe und Aufforderungen sind, sondern wie treibende Naturmächte wirken, während nichtsdestoweniger das Gewissen zugleich mit den heftigsten Vorwürfen ihm zusetzt.

Aber worauf weiset ein solcher Zustand zurück? Darauf doch, daß er in einem früheren Zeitraume es versäumt hat, dem Argen zu widerstehen und, durch Einübung seiner Pflichtmotive, den Willen zu stärken, weshalb sein gegenwärtiger zerrütteter und unfreier Zustand ihm als Resultat einer vorausgegangenen langen Reihe von Versäumnissen und Uebertretungen zugerechnet werden muß. Durch fortgesetzte Sündengewöhnung hat er in geistig-seelischem Sinne einen Organismus der Sünde, einen inwendigen Sündenleib sich selbst erbauet, von welchem er nun freilich abhängig geworden ist. Wenn die Menschen in die Sclaverei des Bösen so tief versinken können, daß zuletzt ihnen keine Wahl mehr bleibt: so wird dadurch im Mindesten nicht die Wahrheit erschüttert, daß es eine Sphäre der Freiheit giebt, in welcher wir uns unablässig kämpfend anstrengen können, damit die Motive des Gewissens, der Pflicht und Ehre in unserm Leben die Herrschaft gewinnen, die Wahrheit, daß es uns zugerechnet wird, ob wir ehrlich gekämpft, oder aus Feigheit uns dem Kampfe entzogen haben.

Bei den gleichgültigen Handlungen zeigt sich das formelle Selbstbestimmungsvermögen oft auf eine sehr augenfällige Weise. Wir erinnern an des alten Buridan oft genug herbeigezogenen — Esel, welcher, zwischen zwei Bündel Heu von gleicher Größe und Güte gestellt, den Voraussetzungen des Determinismus zufolge verhungern muß, sofern ja gleich starke Motive ihn nach beiden Seiten hinziehen. Kein Mensch wird ein solcher Esel sein, daß er zwischen zwei Gerichten, deren jedes ihn gleich sehr anzieht, zu Tode hungern sollte. Jeder wird sich seiner Freiheit bedienen, um sich entweder zur Rechten oder zur Linken zu wenden, mag es immerhin an sich völlig gleichgültig sein, wohin er die Hand ausstrecke.

§. 37.

Da die Wirksamkeit der Motive durch die Individualität bedingt ist, da ein Motiv nur darum Einfluß auf mich ausüben

kann, weil ich eben Der bin, der ich bin: so kann der Determinismus auch in dem Satze ausgedrückt werden, daß jedes Menschenleben nur die nothwendige Entfaltung der Individualität des Menschen unter den gegebenen Umständen sei. „Die menschlichen Handlungen sind nur Aeußerungen der eigenthümlichen Natur eines Jeden; und, wie du bist, gerade so handelst du! Ein fauler Baum kann nicht gute Früchte tragen, und umgekehrt. Wie sehr die Handlungen auch durch die äußeren Umstände mögen modificirt werden: die Grundrichtung des Willens, sein Dichten und Trachten, sein Verlangen und seine Neigungen, bleiben unverändert dieselben." Schopenhauer lehrt, daß jedes Individuum durch einen aller Zeit vorausgegangenen Act ein für allemal sich zu Dem, was es ist, gemacht habe, und daß sein Leben in der Zeit mit der ganzen Reihe seiner Handlungen nur die auseinandergelegte Darstellung dieses über- und vorzeitlichen Actes sei. Andere, welche in dieser unklaren Vorstellung keine Befriedigung finden können, einer Vorstellung, bei welcher Schopenhauer, auf einem früher von Kant und Schelling betretenen Wege einhergehend, sich in manche Widersprüche verwickelt und auf manche Fragen die Antwort schuldig bleibt, begnügen sich damit, daß sie einfach die ein für allemal mit ihren intellectuellen und moralischen Anlagen so und nicht anders bestimmte Individualität des Menschen statuiren. Darin aber sind alle Deterministen einig, daß sie behaupten, der menschliche Charakter sei unveränderlich. Es sei Thorheit, sagt Schopenhauer, zu meinen, daß man den Charakter Anderer oder seinen eigenen verändern könne, wobei er sich auf die allgemeine Erfahrung beruft. Oft bilden wir uns ein, daß, wenn wir noch einmal in dieselbe Lage kämen, wir anders handeln würden; eben so oft aber müssen wir erfahren, daß dieses eine Täuschung war. Nach Verlauf vieler, vieler Jahre können wir uns selbst und unsere alten Bekannten genau auf denselben Streichen betreffen, wie ehemals. Und, mochte auch das Leben uns darüber belehren, daß wir in den Mitteln fehlgegriffen hatten, mit denen

wir nach unserm Ziele strebten: dennoch bleibt das Ziel immer das nämliche, wenn wir es nunmehr auch mit anderen Mitteln erstreben. Von der Wiege bis zum Grabe steuert der Mensch auf seinen naturbestimmten Endzweck los, in welchem er seine Befriedigung, sein höchstes Gut zu finden hofft; und allezeit wird es bei jenem spanischen Sprichworte bleiben: „Was man mit der Muttermilch einsog, Dasselbe schüttet man in's Leichenhembde aus.“ Mit den Jahren gewinnen wir nur diese Ausbeute, daß wir der Illusionen, welche wir uns von uns selbst und Anderen machten, los werden, daß wir uns selbst und Andere kennen lernen. Gegen das Ende des Lebens geht es daher zu, wie gegen das Ende eines Maskenballs, wann die Larven abgenommen werden. Man siehet jetzt, wer diejenigen, mit denen man während seines Lebenslaufes in Berührung kam, gewesen sind; zugleich aber erfährt man auch, wer man selbst gewesen ist, nachdem Zeit und Erfahrung unsre Illusionen verscheuchten*).

Daß in dieser Lehre eine Wahrheit sei, welche durch die zunehmende Lebenserfahrung bestätigt wird, wird sich nicht leugnen lassen. Allein diese Wahrheit kommt doch nur darauf hinaus, daß kein Mensch seine Natureigenthümlichkeit ausziehen kann, welche ihrer Anlage nach allerdings von der Wiege bis zum Grabe dieselbe bleibt, sowie darauf, daß wir in unsrer Ansicht über dieselbe, wie über den Charakter, oft fehlgehen, und erst durch Erfahrung aus unsrer Selbsttäuschung herauskommen, daß es nur wenige Menschenkenner, wenige rechte Physiognomen giebt, Wenige, die wie Lavater die Züge Andrer anzuschauen und aufzufassen verstehen, von welchem Goethe (Aus meinem Leben IV, Buch 19) sagte: daß — wäre er nicht ein so guter Mensch gewesen — es unheimlich, ja, „furchtbar“ gewesen sein würde, in seiner Nähe zu weilen, da er Einem so in's Herz blickte; darauf

*) Schopenhauer a. a O. S. 249 Parerga u. Paralipomena I. S. 523 u. a.

endlich, daß es noch Wenigere giebt, welche die Grenze ihrer Individualität und das eigne Herz kennen. Unwahr aber ist die Behauptung, daß in der Natureigenthümlichkeit eines Menschen gar keine Formabilität, keine Entwickelungsfähigkeit, keine Mannigfaltigkeit solcher Möglichkeiten vorhanden sei, welche auf dem Wege von der Wiege zum Grabe, von der Muttermilch bis zum Leichenhemde, in gar verschiedenen Weisen zur Entwickelung kommen können. Unwahr ist es, daß diese naturbestimmte Eigenthümlichkeit nicht zugleich durch Etwas, das höher ist als die Natur, bestimmt und umgebildet werden könne. Denn die natürliche Individualität eines Menschen ist bei seiner Geburt nur wie ein erster Entwurf, der auf seine Ausführung, auf seine Weiter- und Umbildung wartet; diese kommt aber nicht von selbst zu Stande. Es ist freilich wahr, daß wir manchmal noch nach vielen Jahren uns selbst, sowie alte Bekannte, bei denselben thörichten Streichen, auf derselben Wildspur, und mit denselben eitlen Luftschlössern beschäftigt, antreffen, wie früher. Aber es ist nicht wahr, und Niemand darf es behaupten, daß Dieses nicht unsre und jener alten Bekannten eigene Schuld sein sollte, nachdem wir die reichlich dargebotenen Mittel und Hülfen, um bessere Wege zu betreten, versäumt haben. Wahrheit ist es ferner, daß der Charakter durch eine Reihe vorhergehender Handlungen bestimmt wird, daß der Wille, wenn er in Sünde und weltlichem Treiben verharrt, sich selbst innerlich einen sündigen Leib gestalten kann, in welchem seine eigene Vergangenheit ihn festbannt, und in welchem er gefangen ist; aber unwahr ist es, daß nicht im Fortgange des Lebens Wendepunkte in der Charakterentwickelung eintreten können, in denen eine Umkehr, eine Sinnesänderung vorgehen, und ein Mensch bußfertig mit seiner Vergangenheit brechen kann. Hier steht der Determinismus vor einer Thatsache, die er niemals zu erklären vermag. Ist das Leben des Menschen nichts als die bloße Entfaltung einer naturbestimmten Persönlichkeit: alsdann wird aus der Menschenwelt ein etwas höher und geistiger geartetes Thierreich; und wie Wolf und

Lamm, Löwe und Ochs ihrer Natur folgen und diese nicht ändern können, ebenso verhält es sich alsdann auch mit den verschiedenen menschlichen Individualitäten, die alle unfähig wären, irgend Etwas zu bereuen und gut zu machen, oder gar mit sich selbst und ihren Neigungen in einen Widerspruch, in einen ernsten, inneren Kampf zu gerathen. Aber der Mensch ist nicht bloß eine natürliche Individualität: er ist vor Allem eine ewige, gottesbildliche Individualität; der individuelle Wille steht zu dem Allgemeinen, zu dem gottesbildlichen Wesen, welches der Mensch in seinem Thun, seiner ganzen Lebensentwickelung realisiren soll, in gottgeordnetem Verhältniß. So gewiß der Mensch eine Persönlichkeit ist: muß ihm die wesentliche Freiheit und das Vermögen der Selbstbestimmung, in Beziehung auf Das, was eben sein wahres Wesen ist, nämlich das Gute, beigelegt werden. Das Thier empfindet niemals den mindesten Widerspruch zwischen seiner Individualität und dem Allgemeinen. Ein Mensch aber, dessen Individualität etwa Wolfs- oder Tigernatur hätte, würde, wenn er dieser sich hingäbe, unfehlbar den Widerspruch zwischen seiner Individualität und seinem allgemein menschlichen Wesen, welches im Gewissen seine Forderungen geltend macht, in sich empfinden. Ein Nero, ein Caligula, ein Richard der Dritte müssen eben durch ihre Schwermuth, ihre Angst, ihren Unfrieden, von dem Gottesbilde, das auch sie in ihrem Innersten tragen, d. h. davon, daß sie nicht bloß natürliche Individualitäten, sondern individuelle Persönlichkeiten sind, selbst Zeugniß ablegen.

Allerdings werden wir durch die Betrachtung der menschlichen Individualitäten und der großen Verschiedenheiten ihrer angeborenen Anlagen und Dispositionen zu der Ueberzeugung geführt: der Begriff des Geschickes könne hierbei wohl in Anwendung kommen, und der eine Mensch sei, was seine sittliche Entwickelung betreffe, gleichsam unter einem günstigeren Sterne geboren, als der andere. Nicht allein sind die äußeren Umstände, sowie die geistigen Umgebungen und Einwirkungen, unter welche

Geburt und Erziehung fallen, für den Einen weit günstiger, als für den Anderen: auch abgesehen von diesen Unterschieden, findet in Betreff des Naturells der Individuen eine große Verschiedenheit Statt, indem Einige — obgleich sammt allen Uebrigen unter der Sünde beschlossen — relativ gute Dispositionen haben, relativ edle, reine, freundliche Naturen sind, Andere dagegen schlechte Dispositionen mitbringen, unreine, übelgeartete, giftige Naturen sind. Auf diese angeborenen Naturverschiedenheiten weiset uns ein Shakespeare hin in seinem König Lear (Act. IV, Sc. 3), wo der würdige Kent im Blicke auf die edle, liebreiche, selbstaufopfernde Cordelia, welche von ihren herzlosen, „hündischen" Schwestern so verschieden ist, in diese Worte ausbricht:

> Die Sterne,
> Die Sterne bilden unsre Sinnesart.
> Sonst zeugte nicht so ganz verschiedne Kinder
> Ein und dasselbe Paar.

Aber wie ferne dabei dem großen Dichter die Ansicht liegt, als werde durch das Geschick, durch irgend eine Naturbestimmtdie Freiheit und Verantwortlichkeit aufgehoben, davon zeuget in derselben Dichtung eine andere Stelle (Act. I, Sc. 2), in welcher dem ruchlosen Edmund folgende Worte in den Mund gelegt werden: „Das ist die ausbündige Narrheit dieser Welt, daß, wenn wir am Glücke krank sind — oft durch die Uebersättigung unsres Wesens — wir die Schuld unsrer Unfälle auf Sonne, Mond und Sterne schieben, als wenn wir Schurken wären durch Nothwendigkeit, Narren durch himmlische Einwirkung, Schelme, Diebe und Verräther durch die Uebermacht der Sphären, Trunkenbolde, Lügner und Ehebrecher durch erzwungene Abhängigkeit von planetarischem Einfluß, und Alles, worin wir schlecht sind, durch göttlichen Anstoß. Eine herrliche Ausflucht für den Lüderlichen, seine hitzige Natur den Sternen zur Last zu legen!" — Daß Shakespeare hier auf die astrologischen Vorstellungen seiner Zeit anspielt, welche für uns freilich von keiner Bedeutung mehr sind, verändert in der Sache Nichts. Denn, mögen wir Schur-

ken sein durch die Uebermacht der Sphären, oder, wie es in unsern Tagen heißt, in Folge der „Verhältnisse und Situationen“, welche, in Verbindung mit unwiderstehlichem Naturtriebe, an die Stelle der Planeten und ihrer Constellationen getreten sind: immer sind wir Schurken aus Nothwendigkeit; und Dieses ist eben zu bestreiten. Wir behaupten die successive Ueberwindlichkeit schlechter Dispositionen, darum nämlich, weil hinter der natürlichen Individualität die ewige steht mit der wahren und wesentlichen Freiheit, demnach auch der Möglichkeit, zu kämpfen, obgleich der Sieg allein durch die Dazwischenkunft und Hülfe der erlösenden Kraft Christi gewonnen wird. Aber freilich ist diese Widerstandskraft gleich Null, wo das Gewissen sie noch nicht wachgerufen, und wo der Mensch noch als bloßes Naturwesen dahinlebt, wie in den Zuständen der Kindheit und Roheit, ebenso auch in allen den Fällen, wo jene Kraft durch die eigene Untreue des Individuums und durch persönliche Hingebung an die Knechtschaft der Sünde zuletzt verloren ging.

Nun läßt sich allerdings auch ein Determinismus aufstellen, welcher zwar die wesentliche Freiheit einräumt, dabei aber dennoch die Wahlfreiheit leugnet. Er lehrt in diesem Falle: die wesentliche Freiheit sei durch die Beschränktheit der natürlichen Individualität gebunden, und könne nur durch einen „Durchbruch“, einen höheren Naturproceß in Wirksamkeit treten, einen Proceß, welcher bei einigen Individuen durch günstige Bedingungen befördert, bei anderen aber durch ungünstige Bedingungen während der ganzen Lebenszeit zurückgehalten werde. Und aus einem solchen Durchbruche werden dann die Phänomene der Reue, Buße und Bekehrung erklärt, durch welche ein Mensch mit seiner Vergangenheit breche und seiner früheren Existenz absterbe. Obgleich dieser Determinismus immerhin an die Lehre des Christenthums von der gebundenen Freiheit und der Wiedergeburt erinnert: dennoch wird durch ihn jene wesentliche Freiheit, welche er den Worten nach freilich einräumt, zu einem bloßen Scheine, darum nämlich, weil er die Wahlfreiheit leugnet.

Die wesentliche Freiheit ist mehr, als nur eine höhere Naturwendigkeit: sie ist ideale Selbstbestimmung. Soll diese aber als Selbstbestimmung sich verwirklichen: so muß zuvor das Selbst dazu kommen, sich in seiner Selbstheit zu fühlen, oder als das Vermögen, sich für oder gegen das eigene Gesetz seines Wesens zu bestimmen. Die Wahlfreiheit und die wesentliche Freiheit weisen eine auf die andere hin. Dadurch, daß er die Wahlfreiheit leugnet, leugnet der Determinismus, daß der Mensch eine Geschichte habe. Denn der Begriff der Geschichte enthält Dieses, daß im Laufe der Zeit etwas Unentschiedenes zur Entscheidung komme, daß etwas Unbestimmtes bestimmt werden soll; und gerade dieses Kritische in der Freiheitsentwickelung ist es, was der Geschichte ihr Interesse verleiht.

§. 38.

Der Fundamentalsatz des Determinismus, daß alles Thun aus einem Sein hervorgehe (Operari sequitur Esse), daß du genau so handelst, wie du bist, daß, wie der Baum, ebenso auch die Früchte seien, daß man nicht Trauben von den Dornen, Feigen von den Disteln lesen könne, enthält zwar eine Fundamentalwahrheit. Das Volk und das allgemeine Bewußtsein bestätigt sie auch durch Redeweisen wie diese: „Von Dem läßt sich nichts Anderes erwarten; ich bin nicht der Mann, der auf Dergleichen sich einließe; jetzt sieht man, wer er eigentlich ist; jetzt ist er an's Licht gekommen.“ Aber jene Wahrheit: „Wie du bist, so handelst du!“ muß, damit sie keine Irrthümer erzeuge, durch eine andere, ihr entgegengesetzte, vervollständigt werden: „Wie du handelst, gerade so wirst und bleibest du“; d. h. durch deine Handlungen, durch deine aneignende Thätigkeit (Assimilation), dein ganzes Wirken, bestimmest du selbst dein zukünftiges Sein, oder was aus dir werden soll. Auch diese Wahrheit wird durch das Volksbewußtsein in Redeweisen, wie folgende, bestätigt: „Schade, daß aus ihm nicht geworden ist, was aus ihm werden konnte“; worin Dieses liegt, daß ein Mensch durch seine

Handlungen und Versäumnisse die ihm verliehenen Anlagen verderben, ihre Entwickelung hemmen kann, während der Determinismus behauptet: der Mensch werde Alles, was er werden könne, und daß es nur Illusion sei, über das Gegentheil zu klagen. Oder in Redeweisen wie diese: „Er ist nicht mehr Derselbe, der er gewesen; in wesentlichen Stücken ist er ein Anderer geworden", sei es zum Besseren oder zum Schlechteren; wogegen der Determinismus bei allen unerwarteten Veränderungen, die mit einem Menschen vorgehen, sich begnügen muß zu sagen: „Er ist Derselbe, der er immer gewesen, nur daß ich mich in ihm geirrt hatte; jetzt erst sehe ich, was wirklich an ihm ist." — Eine höhere Auctorität aber, als das populäre Bewußtsein, bleibet jenes göttliche Wort: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet, wer da stehet, sehe wohl zu, daß er nicht falle"; dazu der besonders prägnante Ausspruch des Herrn: „Setzet (oder nach dem Grundtexte: „Machet) einen guten Baum, so wird die Frucht gut; oder setzet (machet) einen faulen Baum, so wird die Frucht faul" (Matth. 12, 33). Denn, gleich wie hier der Erlöser sagt: der Baum werde aus der Frucht erkannt, ebenso sagt er: die Beschaffenheit unsres Lebensbaumes, unsres religiösen und sittlichen Stammes, sei durch das Thun, Machen und Setzen des Menschen, also durch freie Selbstbestimmungen und Handlungen bedingt. Worin anders besteht auch der Begriff der Charakterentwickelung, als daß das an sich Unbestimmte bestimmt wird, daß der Mensch seinen Willen bildet und ausprägt, seinen Lebensbaum „setzet", ihn gleichsam „machet", entweder gut oder faul machet? Daher treten denn auch für jede Charakterentwickelung verschiedene Wendepunkte ein, in denen die Wahlfreiheit ihre Krisis bestehen soll, und wo es in besondrem Sinne noth thut, zu wachen und zu beten. So tritt im Jünglingsalter für einen Jeden ein Wendepunkt ein, der von größester Bedeutung ist, derselbe, welcher schon in dem Mythus von Herkules am Scheidewege angedeutet ist. Wenn der Determinismus behauptet: jeder Charakter müsse absolut berechenbar sein,

so daß, wenn das Innere eines Menschen Einem vollständig bekannt wäre, man vorhersagen könnte, wie er unter gewissen gegegebenen Bedingungen handeln würde, und Dieses mit derselben Sicherheit, wie der Astronom eine Sonnen- und Mondfinsterniß vorhersage: so müssen wir dagegen behaupten, daß, möge auch Eines und das Andere unter gegebenen Voraussetzungen zu berechnen sein, dennoch, so lange ein Mensch sich noch in der Entwickelung befindet, immer ein relativ Unberechenbares bei ihm übrig bleibt. Das Unberechenbare tritt nicht an den Tag, wo das Leben in seinem alltäglichen Gange sich fortbewegt, wo der Charakter nur in gewohnten Verhältnissen erscheint und, so zu sagen, im Kreislaufe des Lebens nur sich selbst immer reproducirt. Wohl aber tritt es in jenen Wendepunkten an den Tag, wann neue Aufgaben an den Menschen gestellt werden, wann die Charakterentwickelung in ein neues Stadium übergehen soll.

Der Determinismus pflegt sich wohl (z. B. bei Schopenhauer), zur Rechtfertigung seiner ethischen Nothwendigkeitslehre, auf den dramatischen Dichter zu berufen, von welchem man ja unnachsichtlich verlange, daß er seine Personen nicht „aus ihrem Charakter fallen" lasse. Indessen darf man aus einer solchen Forderung keineswegs die Folgerung ziehen, daß die dramatischen Charaktere als von vorne herein fertig erscheinen sollen, oder daß sie in ihrer Naturanlage nur Eine Möglichkeit haben können, welche sie, sofern nur die äußeren Bedingungen eintreten, mit eiserner Nothwendigkeit realisiren müssen. Im Gegentheil stellt man an den dramatischen Dichter diese Forderung, daß er in seinen Darstellungen einerseits die Wahrheit des Determinismus, anderseits die des Indeterminismus zur Anschauung bringe. Eine berechtigte Forderung ist es, daß er bestimmte Individualitäten darstelle, und daß seine Personen weder in ihren Aussprüchen, noch in ihren Handlungen, über den Kreis der in ihrer besonderen Individualität angelegten Möglichkeiten hinausgehen, welche der Dichter verstehen muß dem Zuschauer vor die Augen zu bringen. Ferner verlangt man von seiner Dichtung

mit Recht, daß sie die dramatischen Charaktere als durch ihre Vergangenheit und bisheriges Verhalten bedingt erscheinen lasse. Aber zugleich erwartet man, daß die Dichtung auch eine wirkliche Charakterentwickelung mit ihren entscheidenden Wendepunkten darstelle. Und hierbei bleibt es eine ebenso unerläßliche Forderung, daß diese Wendepunkte nicht als bloße Naturprocesse erscheinen, wodurch die Handlung zu weiter Nichts als einem nothwendigen Producte der Situation und der in dem Individuum unbedingt herrschenden Mächte würde, sondern daß sie als Krisen, innerhalb der Bewegung des freien Wollens und Thuns selber, erkennbar werden. Gerade bei solchen kritischen Momenten, die der Dichter uns vergegenwärtigt, müssen wir den Eindruck bekommen, daß der Handelnde füglich auch anders handeln könnte, daß hierbei die Begriffe von Schuld, Zurechnung, Verantwortung, volle Anwendung leiden, daß der gegenwärtige Moment, daß der Augenblick darum so wichtig, so spannend sei, weil hier ein Unberechenbares, ein Unbestimmtes vorliege, welches aber nunmehr näher bestimmt, ein Unentschiedenes, welches zu dieser Stunde entschieden werden solle, also eine Möglichkeit, von welcher es durchaus in der Macht des Handelnden selbst liege, ob er sie auch zur Wirklichkeit machen wolle, oder nicht. Wo Dieses von dem Dramatiker nicht gezeigt und nicht fühlbar gemacht wird, da fehlt dem Drama das Spannende, das unsre Theilnahme eigentlich Fesselnde. Dagegen, nachdem der Handelnde einmal gewählt hat, wird es demselben Dichter obliegen, auch Dasjenige, was der Determinismus Wahres hat, in seiner vollen Kraft hervortreten zu lassen, nämlich darin, daß er die nothwendigen Consequenzen der Handlung zur Darstellung bringe. Dieses ist's, was in Shakespeare's Tragödie, Macbeth, sich in so bewunderungswürdiger Weise zeigt, wo Macbeth, nachdem er einmal den versuchenden Geistern und Mächten, von denen er Anfangs sich durchaus nicht bloß so fortreißen läßt, vielmehr vor ihnen zurückschaudert, und „in dieser Sache nicht weiter gehen will“ (Act. I, Sc. 7), sich hin-

gegeben hat, je mehr und mehr unter die Nothwendigkeit des Bösen geräth, ja, von Verbrechen zu Verbrechen fortgedrängt wird, bis er zuletzt außer Stande ist, noch umzukehren.

Der Determinismus beruft sich aber nicht allein auf die dramatischen Dichter, sondern nicht weniger nachdrücklich sogar auf die statistischen Tabellen. Die Statistik, welche in unsern Tagen eine so bedeutsame und vielartige Entwickelung gewonnen hat, tritt auch als Moralstatistik auf. Und so fehlt es denn nicht an Solchen, die laut verkünden: jetzt habe die Wissenschaft es in der Erkenntniß der ewigen und unabänderlichen Weltgesetze so weit gebracht, daß sie voraussagen könne, nicht bloß, wie viele Todesfälle im nächsten Jahre eintreten, wie viele Eheschließungen, wie viele Ehescheidungen stattfinden werden, sondern sogar die Zahl der unehelichen Geburten, die Zahl der Verbrechen und Selbstmorde vorher berechnen, ja noch mehr: in welcher Jahreszeit, in welchen Gesellschaftsclassen diese vorkommen, und mit welchen Werkzeugen sie werden ausgeführt werden. Traut man doch der weiteren Entwickelung der Wissenschaft zu, sie werde noch alle menschlichen Handlungen unter nothwendige Gesetze bringen, so daß alsdann von Freiheit des Willens garnicht mehr die Rede sein werde. Und wandelt nicht Manchen bei diesen wissenschaftlichen Enthüllungen sogar „ein andächtiger Schauer" an, während man sich jedoch zugleich der tröstlichen Erwartung meint überlassen zu dürfen, daß alle jene statistischen Ergebnisse zur Beförderung der Humanität wirken, namentlich aber dazu helfen werden, daß künftig in die Criminalgesetzgebungen ein humanerer Geist einziehe, und die Verbrecher mehr ein Gegenstand des Mitleids werden, als der gerichtlichen Strafe? Unverkennbar findet die zuletzt erwähnte Betrachtungsweise heutiges Tages überall die vielfachste und lebhafteste Sympathie; und sowohl in Gerichtssälen, als in gesetzgebenden Versammlungen, zeiget sich sehr häufig eine vorherrschende Neigung, auch die ruchlosesten Uebelthäter als unzurech-

nungsfähig, als „Schurken aus Nothwendigkeit“ zu betrachten und zu behandeln.

Die Moralstatistik, bisher jedoch nur eine Statistik der Sünde und der Leidenschaften, — denn auf die Tugenden und guten Werke hat sie ihre Berechnungen noch nicht ausgedehnt — kann indessen höchstens für eine solche Freiheitslehre zur Versuchung werden, welche das Individuum atomistisch auffaßt nnd es von dem Ganzen der menschlichen Gemeinschaft losreißt, welche daher ein Interesse dabei hat, die relative Geltung, die auch dem Determinismus zukommt, abzuleugnen. Jene statistischen Aufschlüsse über Ehescheidungen und weibliche Prostitution in großen Städten, über Verbrechen und Selbstmorde, liefern freilich furchtbare Beiträge zur Geschichte der menschlichen Sünde, zur Lehre vom „unfreien Willen“ und seiner Abhängigkeit von den Naturmächten, zu der Anschauung des Knechtschaftszustandes, in welchen große Massen der Bevölkerungen versunken sind. Auf einem anderen Wege werden wir hier in der That an den Rand jenes Abgrundes geführt, in welchen einst ein Augustinus hinabschaute, als er von der „Masse des Verderbens“ (massa perditionis) redete; und wahrlich, ein finstrer, unheildrohender Schatten breitet sich über die menschliche Gesellschaft, welcher alle solche verderbte Individuen, als Glieder eines einzigen Leibes, angehören. Eine große Verirrung aber ist es, von jenen allezeit zahlreich vorhandenen „Gefäßen des Verderbens und der Schande“ auf ewige, unabänderliche, die Freiheit ausschließende Weltgesetze, welche solche jährlich wiederkehrende Opfer fordern, zurückschließen zu wollen. Soll überhaupt von Gesetzen hierbei die Rede sein: so kann doch niemals von ewigen, sondern höchstens von temporären Gesetzen geredet werden, oder richtiger — da es ein offenbarer, wenn auch häufiger Mißbrauch ist, von Natur- oder Weltgesetzen da zu reden, wo jedenfalls eine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit niemals zu erkennen, noch nachzuweisen ist

— höchstens von einer temporären Regelmäßigkeit, welche demnach rein erfahrungsmäßig, das heißt, nicht mit irgend einer Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit festzustellen sein wird. Diese temporäre Regelmäßigkeit aber beruht einerseits auf gewissen sündhaften, zu irgend einer Zeit herrschenden Dispositionen, wie sie sich bei einer Anzahl von Individuen zeigen, deren Freiheit von den natürlichen Trieben und Leidenschaften dermaßen beherrscht wird, daß sie eigentlich mehr als Naturwesen, denn als sittliche Wesen existiren, weßhalb ihre Handlungen ähnlich erscheinen und ähnlich sich berechnen lassen, wie die der thierischen Wesen; anderseits wird sie durch die äußeren Verhältnisse herbeigeführt, unter denen sie leben, sei es Noth und Armuth, seien es andere täglich andringende Versuchungen, denen gerade ihr Wille zu widerstehen nicht Kraft genug besitzt. Doch wird ein Jeder einräumen müssen, daß der geschichtlich gegebene Gesellschaftszustand, welcher in solchen regelmäßig wiederkehrenden Phänomenen zur Erscheinung kommt, nach Verlauf einiger Zeit, und zwar gerade durch Acte der menschlichen Freiheit, sich verändern könne, daß z. B. die Anzahl der Verbrechen durch Maßregeln, die der Erwerblosigkeit vorbeugen, durch religiöse und sittliche Einwirkungen, durch Verbesserungen in der Gesetzgebung, im Schul- und Erziehungswesen, augenscheinlich abnehme. Die innere Mission, welche sich neuerdings auch der statistischen Tabellen mit Erfolg bedient hat, um sich über die Richtungen, in denen sie vorzugsweise ihre Bestrebungen aufzubieten habe, genauer zu orientiren, hat auf diesem Gebiete Vieles und Großes geleistet. Durch solche ethische Thätigkeiten, solche Liebesarbeiten, welche darauf abzielen, die guten Motive im Volksleben zu kräftigen, kann allmählich ein anderer Zustand herbeigeführt werden, was hinlänglich dafür spricht, daß man hier keineswegs mit ewigen Gesetzen und einem unabänderlichen Fatum, sondern nur mit einer in temporären und veränderlichen Verhältnissen gegründeten, relativen Regelmäßig-

keit zu thun habe.*) Daneben ist aber auch der Umstand nicht zu übersehen, daß solche statistische Berechnungen, namentlich die vorhin erwähnten, doch immer nur Wahrscheinlichkeits-berechnungen sind und höchstens das ungefähre Resultat socialer Verhältnisse im Voraus andeuten können, wie denn auch in diesen Durchschnittszahlen eine starke Wandelbarkeit, ein Steigen oder Sinken von einem Jahre zum anderen erscheint, so daß die Berechenbarkeit immer nur eine relative bleibt. Und vor Allem ist wohl zu bedenken, daß die auf solche Weise voraus berechneten Fälle von Unsittlichkeit und Lastern durchaus Nichts gegen die wesentliche Freiheit der betreffenden Individuen beweisen. Sie zeigen uns nur, daß die Freiheit eine vielfach gebundene sei, und daß sie als die gebundene unter dem Gesichtspunkte der bloßen Natur betrachtet und insoweit auch berechnet werden könne, zugleich aber auch, daß diese gebundene Freiheit der Erlösung bedürfe. Nicht das Geringste aber können sie gegen die Wahrheit beweisen, daß solchen Individuen nicht, wenn sie unter den Einfluß und Segen der Erlösung gestellt würden, „in einer angenehmen Zeit, an einem Tage des Heils“ (2. Kor. 6) könne geholfen werden. Höret und lieset man die Selbstbekenntnisse, welche solche Leute abzulegen pflegen, so läßt sich freilich nicht leugnen, daß eine erhebliche Zahl von Verbrechern eben selbst Deterministen und Fatalisten sind, vorzugsweise dazu aufgelegt, die Schuld ihrer Verbrechen bald den äußeren Umständen und unglücklichen Verhältnissen, bald einem unabwendbaren „Schicksale“, einem über ihnen waltenden „bösen Sterne“, bald auch ihrer eigenen, aber angeborenen Individualität anzurechnen: „Ich bin nun einmal so; dieses ist so meine Natur“. Haben doch Manche in ihrer Sterbestunde bekannt, daß, wenn sie wieder in Freiheit gesetzt würden, sie die nämlichen Ruchlosigkeiten, wie früher, auf's Neue, ja

*) Vgl. Drobisch, die moralische Statistik und die Willensfreiheit. v. Oettingen, die Moralstatistik. Letzteres umfangreiche Werk enthält ein großes und höchst interessantes Material statistischer Beobachtungen.

noch andere dazu, begehen würden, weil ihre Natur sie einmal dazu treibe, gerade wie ein Raubthier, welches seinem Kerker entspringt, wieder auf Raub ausgeht. An solche Zeugnisse hält sich der Determinismus (z. B. Schopenhauer's), und findet dadurch sein System hinreichend bestätigt. Allen diesen Zeugnissen aber steht eine große Reihe anderer gegenüber, welche die entgegengesetzte Seite der Sache zeigen. Wie Viele hat es gegeben, die nicht ihr Schicksal, sondern sich selbst anklagten, und in ihren Gewissensängsten reumüthig die eigene schwere Schuld eingestanden! Auch hat schon Mancher es bekannt, daß in seinem Leben einmal ein Zeitpunkt da war, da ein anderer und besserer Weg offen vor ihm lag, so daß er eine versäumte Möglichkeit bitterlich bereute. Von solchen Menschen kann man den herzlichen Wunsch aussprechen hören: Möchte es mir noch möglich werden, wo nicht in diesem, so doch in einem künftigen Dasein, ein anderer und neuer Mensch zu werden! Ja, betrachtet man die Selbstbekenntnisse jener deterministisch und fatalistisch gesinnten Verbrecher näher: so wird man nicht selten finden, daß mitten durch ihren Fatalismus das Gewissen und das Schuldbewußtsein, unwidersprechliche Zeugnisse der auch in ihrem Innersten vorhandenen wesentlichen Freiheit, hindurchleuchten.

Demnach bleibt es dabei, daß in der Lehre vom freien Willen jene zwei Sätze zusammengefaßt werden müssen: „Wie du bist, so handelst du; und wie du handelst, sei es aneignend (assimilirend) oder wirkend, also wirst du“, während der Determinismus, ausschließlich sich zu dem ersteren der beiden Sätze haltend, uns sagt, daß wir durch alle unsere Handlungen nur erfahren, was wir ursprünglich und unveränderlich sind. Die vom Determinismus verkannte Kategorie ist also die der Möglichkeit. Er kennt keine andere, als die physische Möglichkeit, welche er aber auf die ethische Welt überträgt. In der physischen Sphäre geht die Möglichkeit, sobald die erforderlichen Bedingungen gegeben sind, unmittelbar in die Wirklichkeit über, gleichwie das Samenkorn in demselben Falle nicht anders kann,

als keimen und wachsen. In der ethischen Sphäre aber geht die Möglichkeit nicht unmittelbar über, sondern wird in die Wirklichkeit versetzt, und zwar durch eine freie Selbstbestimmung, welche zugleich die Macht ist, ihre Möglichkeit zurückzuhalten. Indem der Determinismus Dieses verkennt, so lehret er, daß in einem gegebenen Momente nicht zwei Handlungen dem Menschen möglich seien, sondern nur Eine. Vornehmlich ist Dieses bei seiner Auffassung der Geschichte des Sündenfalls der Fall, sofern er annimmt: in der Versuchung sei für Eva nur Eine Möglichkeit vorhanden gewesen, nämlich, sich verführen zu lassen und die Sünde in die Welt einzuführen, wodurch im Grunde Gott selber der Urheber der Sünde wird. Und Dasselbe läßt man natürlich in jedem einzelnen Menschenleben sich wiederholen. Wenn Jemand also unter den Voraussetzungen des Determinismus auf seinen bisherigen Lebenslauf zurückblickt, wird er denken: kein Umstand, keine in seinem Leben vorgekommene Scene, wie auch keines seiner Leiden, kein Kampf, keine Erfahrung, haben anders ausfallen können, als sie eben ausgefallen seien; und die wahre Weisheit bestehe darin, sich nur ja keinen müßigen und selbstquälerischen Grübeleien, keinen Phantasieen zu überlassen und zu denken, ob nicht etwa anstatt dieser Handlungen, anstatt jener Begebenheiten, auch andere möglich gewesen seien. Und man behauptet dabei: eine solche Lebensanschauung sei eine reiche Quelle des Trostes und der Beruhigung. — Ja, wenn es überall kein Gewissen gäbe! wenn wir, anstatt zweier Naturen, nur Eine hätten! wenn nicht thatsächlich aller Friede und alle Beruhigung für unsre Seele gerade darauf beruhten, daß jene zwei Naturen, die höhere und die niedere, hiemit zugleich unser Verhältniß zu Gott und zu uns selbst, in Harmonie stehen! Der deterministischen Behauptung stellen wir von unserm Standpunkte die andere entgegen: daß selbst die Besten von uns, wenn sie auf ihren Lebenslauf zurückblicken und gewissenhafte Selbstbekenntnisse ablegen wollen, werden bekennen müssen, daß in ihrem Leben gar Manches geschehen sei, was an-

ders geschehen sollte und mußte, was aber auch anders geschehen konnte, und daß Solche die Schuld wegen des so und nicht anders Geschehenen sich selber zurechnen müssen. Aber freilich vermögen wir nicht, diese Einsicht irgend Einem in der Art aufzunöthigen, wie man eine physikalische Einsicht Anderen vermittelst der sinnlichen Erfahrung aufnöthigen, oder einen logischen und mathematischen Satz vordemonstriren kann. Denn allerdings zeigt uns die thatsächliche Wirklichkeit, auf welche fortwährend der Determinismus hinweist, Nichts weiter, als was wir wirklich gethan haben, nicht aber, was wir hätten thun können, was wir wirklich geworden sind, nicht aber, was wir etwa hätten werden können. Nur in dem stillen Reiche des Gewissens und der ethischen Möglichkeiten, welche höherer Art sind als die physischen, und auch höherer als die bloß logischen, liegt die Entscheidung der hier besprochenen, unendlich oft erörterten und doch in jedem Geschlechte wiederkehrenden Frage. Darum ist denn auch die allerletzte Entscheidung dieser Frage von *rein persönlicher* Natur.

Die kosmologische und soteriologische Voraussetzung.

Die sittliche Weltordnung. Vorsehung und Erlösung. Ziel der Geschichte und Erziehung der Menschheit.

§. 39.

Daß das menschliche Individuum, ungeachtet des herrschenden Zustandes der Sündhaftigkeit, dennoch die Möglichkeit des Guten und des höchsten Gutes besitzt, dieser Satz würde einen

Widerspruch in sich tragen, wenn nicht die Weltökonomie die Bedingungen zur Verwirklichung dieser Möglichkeit enthielte. Die Weltordnung, in welcher wir uns befinden, ist eine sittliche Weltordnung, in welcher die Natur zum Werkzeuge und Mittel für die Freiheit geordnet ist, die Geschichte aber von dem Gesetze beherrscht wird: „was der Mensch säet, das wird er auch ernten," einem Gesetze, nach welchem jeder Mißbrauch der Freiheit früher oder später seine nothwendige, unausbleibliche Reaction mit sich führt; sie ist eine solche Ordnung der Dinge, in der Alles, was dem Menschen an Wohl und Wehe widerfahren mag, einen sittlichen Stoff in sich birgt, den herauszuheben und zu verarbeiten, der Mensch eben berufen ist; in der das Gesetz des Guten und des Gewissens zugleich das Weltgesetz ist; in der Alles „Denen zum Besten dienen" muß, die unter jenes Gesetz sich beugen, und Alles Denen zum Unheil gereichen, die ihm widerstreben. Vornehmlich war es der ältere Fichte, welcher diesen Gedanken zur Geltung zu bringen suchte, jedoch so, daß er zugleich lehrte: es gebe außer dieser moralischen Ordnung der Dinge keinen anderen Gott, weil nämlich für ihn der Begriff eines persönlichen Gottes unüberwindliche Schwierigkeiten enthielt; und in unsern Tagen fehlt es ihm nicht an Nachfolgern, welche von „Gott in der Geschichte" reden, jedoch unter diesem Worte nur einen Inbegriff moralischer Weltgesetze verstehen. Wenn aber derselbe Denker lehrt, daß in dieser Weltordnung auf jedes menschliche Individuum insbesondere gerechnet sei, ja, daß alle Haare auf unserm Haupte gezählt seien: so bejahet er hiemit selber, was er sonst verneint hat. Gewiß ist eine moralische Weltordnung, in welcher nicht auf jedes Individuum gerechnet wäre, etwas Undenkbares, da die moralische Welt ja eine Welt freier Individuen ist, deren jedes einen ewigen und unendlichen Werth hat. Daß aber auf jeden Einzelnen gerechnet ist, und daß Jeder seine besondere Aufgabe und seine besondere Lebensführung hat, das ist wieder ohne einen lebendigen, persönlichen Gott, welcher Schöpfer und Erzieher aller

dieser Einzelnen ist, völlig undenkbar. Nein, wir stehen nicht bloß zu einer moralischen Weltordnung mit ihren ewigen Gesetzen in Beziehung, sondern zu einem freihandelnden Gotte, dessen Vorsehung und Regierung die Geschichte des ganzen Geschlechts wie auch die der Einzelnen zu ihrem Ziele führt, einem Gotte, welcher nicht bloß in die Weltgesetze und -ordnungen verhüllt ist, sondern Selber in lebendige und persönliche Wechselwirkung tritt mit allen geschaffenen Persönlichkeiten.

Allerdings hat man neuerdings, in der unnöthigen Furcht vor einem willkürlichen Eingreifen Gottes, und in der Vorliebe für jene Vorstellung, daß die Weltregierung doch nur in ihren ewigen Gesetzen erkennbar werde, die Bemerkung gemacht, daß in einem Staate, wo vernünftige Gesetze in unbeschränkter Kraft und Geltung stehen, wo sie möglichst gesichert und unantastbar seien, man sich weit besser befinde, als in einem Staate, wo nicht ebenso Alles von Gesetzen abhange, sondern Vieles von der Willkür des Monarchen, und daß, je mehr diese eingeengt werde, je gesetzmäßiger Alles zugehe, um so vollkommener der Zustand der Dinge sei; und diese Bemerkung hat man auf den göttlichen Staat und die göttliche Weltregierung angewandt. Wir wollen nun an diesem Orte nicht streiten über die Vorzüge und Mängel der verschiedenen menschlichen Staatsverfassungen. Wir vermögen aber fürwahr, was die Vorstellung von dem Wesen des göttlichen Staates (civitas dei) betrifft, darin durchaus keinen Fortschritt zu erkennen, wenn an Stelle des lebendigen, des persönlichen Gottes nur ein System unpersönlicher Gesetze, von denen wir abhangen sollen, eingeführt wird, oder, sofern man noch einen persönlichen Gott gelten läßt, Dieser nur nach der Analogie eines constitutionellen Monarchen (il règne, mais il ne gouverne pas), oder gleich den epikureischen Göttern als bloßer Zuschauer der Weltbegebenheiten gedacht wird, weil er doch seine Macht ein für allemal an die Weltkräfte abgegeben haben soll; oder wenn zwar die Meinung nicht ist, Gott sei nur ein einziges Mal thätig gewesen und habe selber geruht,

sein fortgehendes Wirken jedoch, soweit von solchem noch die Rede ist, auf eine „ununterbrochene gesetzgeberische Thätigkeit" *) hinauskommt, darauf, daß Gott unaufhörlich die geschaffene Ordnung der Dinge neu hervorbringe, aber so, daß er sich allezeit in seinen Gesetzen verberge und niemals Sich Selber offenbare. Willkür muß freilich von dem Begriffe des göttlichen Willens und Waltens ausgeschlossen werden, sofern dieser Ausdruck auf ein Grundloses und Unvernünftiges, ja auf Einfälle und Launen eines menschlichen Despoten hinweist. Wir stellen uns dagegen den göttlichen Willen als einen ewigen Weisheitswillen vor, welcher sich nicht bloß in ein System von Weltgesetzen verfaßt und eingeschlossen hat (immanentes Wirken), sondern welcher sich auch in seiner Verschiedenheit von der Welt offenbart (transcendentes Wirken), als Herrscher der Natur und des Weltlaufs, jederzeit aber in Uebereinstimmung mit dem eigensten Gesetze seines Wesens, dem Gesetze der Liebe und Heiligkeit. Und nimmermehr könnten wir uns in einem derartigen Gottesstaate wohl fühlen, in welchem zwischen Mensch und Gott gar kein Verhältniß stattfände, in welchem wir ausschließlich auf die Gesetze hingewiesen wären, die göttliche Persönlichkeit selbst aber niemals ein näheres und innigeres Verhältniß mit uns eingehen wollte, in welchem also Gott niemals sich wirklich offenbaren würde, noch sein Angesicht über uns leuchten lassen, so daß von keiner persönlichen Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Menschen die Rede wäre, in einem göttlichen Reiche, aus welchem das Gebet und alle Wirkungen des Gebets gänzlich ausgeschlossen wären.

Indem wir aber die sittliche Welt als die Welt der Vorsehung betrachten, so überzeugen wir uns zugleich davon, daß der Begriff der Vorsehung den der Welterlösung in sich befaßt. Nachdem der Mensch gefallen, nachdem die Geschichte des Menschen dem Gesetze der Sünde unterworfen, nachdem selbst

*) H. C. Oersted, Aanden i Naturen (der Geist in der Natur) II, S. 49.

die Natur in den Fall der Geister hineingezogen, dieses Falles gewissermaßen theilhaft geworden ist: so mußte die Oekonomie der Vorsehung, als der waltenden Liebe und Heiligkeit, den Charakter einer Oekonomie der Erlösung und geistigen Neuschöpfung (oeconomia salutis) annehmen, in welcher zwar das Gesetz durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit aber durch Christus geworden ist. In Ihm schauen wir nunmehr die höchste Offenbarung der Gottesvorsehung, ja, in Ihm, in welchem das ewige Wort des Vaters Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat, dem Menschensohne und dem eingebornen Sohne Gottes, der da von sich zeuget: „Wer mich siehet, siehet den Vater", in Ihm, der die Versöhnung und Erlösung gestiftet, und das Vorbild der wahren Freiheit und Liebe uns hinterlassen hat, schauen sie in dem durch Christus gestifteten Gottesreiche, dessen höchstes irdisches Organ die Kirche ist, in welcher mittelst der Gnadenmittel und des heiligen Geistes der Herr alle Tage bei den Seinen bleiben will, während er zugleich, als der Auferstandene und der Erhöhete, sich unter den Begebenheiten der Weltgeschichte fortwährend als den unvergänglichen König und Lenker der Zeiten erweist.

§. 40.

Die christliche Weltanschauung stellt sich der fatalistischen und deterministischen Auffassung, welche die Geschichte als einen naturnothwendigen Proceß betrachtet, gerade entgegen. Jene Nothwendigkeitslehre erkennt auch die Nothwendigkeit des Bösen an, und lehrt: „alle Begebenheiten der Geschichte des menschlichen Geschlechts und der Nationen mußten gerade so geschehen, wie sie geschehen sind; und es ist eitel Thorheit, so zu reden, als seien auch andere Ereignisse und andere Wege möglich gewesen." Wo aber mit den beiden Begriffen der Vorsehung und der Freiheit wirklicher Ernst gemacht wird, da ist es unmöglich, eine solche Nothwendigkeitslehre sich anzueignen, wie es denn, falls die ganze geschichtliche Entwickelung nur eine vernunftnothwendige

Entwickelung, und nichts Anderes ist, durchaus unerklärlich bleibt, woher doch alle die Unvernunft, welche die Wirklichkeit und die Geschichte aufweisen, in diese hineingekommen seien. Allerdings muß der Rathschluß Gottes erfüllt werden; die Art und Weise aber, in welcher er sich erfüllt, ist durch die Wahlfreiheit bedingt. Und daher bleibet in dem Fortgange der Ereignisse stets ein Unberechenbares, ein Hypothetisches und Problematisches, ohne welches die Geschichte aufhören würde, ein lebendiges Drama zu sein, die Zeit, der Augenblick bedeutungslos würden, im Verlaufe der Zeiten eben Nichts zur Entscheidung kommen würde, da Alles schon von Ewigkeit her voraus entschieden und abgemacht wäre. Dieses Bedingte in der Ausführung des göttlichen Rathschlusses wird beim Propheten Jeremia in der hochbedeutenden Stelle 18, 7—10 folgendermaßen ausgesprochen: „Plötzlich rede ich wider ein Volk und Königreich, daß ich's ausrotten, zerbrechen und verderben wolle. Wo sich's aber bekehret von seiner Bosheit, dawider ich rede, so soll mich auch reuen das Unglück, das ich gedachte ihm zu thun. Und plötzlich rede ich von einem Volk und Königreich, daß ich's bauen und pflanzen wolle. So es aber Böses thut vor meinen Augen, daß es meiner Stimme nicht gehorcht, so soll mich auch reuen das Gute, das ich ihm verheißen hatte zu thun." — Die Wege und Führungen Gottes mit dem menschlichen Geschlechte müssen nämlich unter dem Gesichtspunkte der erziehenden Führungen betrachtet werden. Erziehung setzt aber bei Dem, welcher erzogen werden soll, Freiheit voraus, gleichwie sie auf der anderen Seite voraussetzt, daß eine höhere Weisheit als diejenige, in deren Besitze das zu erziehende Kind selbst sich befindet, dessen Wege leite und begleite. Der göttliche Weisheitswille verhindert zwar nicht die vielfachen Sündenfälle der Menschen, leitet jedoch immer neue und unvorhergesehene Entwickelungen ein, durch welche er die menschlichen Pläne verwendet, um auf Umwegen Seine Pläne aus- und zu Ende führen.

Denn der Entwickelungsgang der Menschheit läßt sich nach dem Typus der Wanderungen der Kinder Israel durch die Wüste in's gelobte Land betrachten, welches Ziel sie keineswegs auf dem geradesten und kürzesten Wege erreichten, sondern nur nach vielen Umwegen, vielen Zögerungen und Rückschritten (Vgl. des Verfassers Dogmatik §. 116).

§. 41.

Während jede Betrachtung der Geschichte, welche das Licht der göttlichen Offenbarung nicht kennt oder es verschmäht, wie im Dunkeln und Weiten umher tasten, nach dem Ziele der ganzen Menschheitsgeschichte und nach dem Sinne der tausendfach verwickelten Weltbegebenheiten fragen muß, ohne eine Antwort zu empfangen, weiset die heilige Schrift durchweg hin auf die Erziehung des Menschengeschlechts für das Reich Gottes, einen Gedanken, welchen Lessing als den wichtigsten Gesichtspunkt für eine Philosophie der Geschichte bezeichnete, und welcher Herder ebenfalls vorgeschwebt hat. Freilich begegnet uns hier der skeptische Einwurf, daß dieser leitende Gedanke nur alsdann Geltung haben könne, wenn es im Fortgange der Zeit immer dasselbe Individuum bliebe, das den Gegenstand der erziehenden Thätigkeit bilde, während doch in der Geschichte die Geschlechter stets wechseln: ein Geschlecht nach dem andern gehe vorüber, ohne daß seine Erziehung zum Ziele geführt sei, gehe halb erzogen und halbreif vorüber, wobei man von den vielen Individuen, die völlig unerzogen vorübergehen, garnicht einmal reden wolle. Wenn aber so ein Geschlecht nach dem anderen auf der Bühne der Geschichte auftrete, um nach Verlauf einer gewissen Zeit ebenfalls halberzogen und halbreif wieder abzutreten, so könne doch eine wahre und vollständige Erziehung des menschlichen Geschlechts niemals zu Stande kommen. Diese ganze Einwendung würde nur dann eine Bedeutung haben, wenn jene wechselnden, einander stets ablösenden Geschlechter ohne allen gegenseitigen Zusammenhang wären, wenn das nachfolgende Ge-

schlecht, wenn die Kinder und Enkel ohne alle Verbindung mit den Voreltern wären, und — daß wir diese Seite der Sache ja nicht übersehen — wenn uns nicht für das zukünftige Leben und die letzten Dinge der Blick durch die Offenbarung aufgethan wäre. Unter den verschiedenen Gliedern des Menschheitsganzen findet aber ein solidarischer, ein organischer Zusammenhang Statt. Muß auch in gewissem Sinne eine jede Generation wieder von vorne anfangen und ihre eigenen Erfahrungen selbst durch machen: jedenfalls giebt es doch eine Tradition, ein Erbe, ein Kapital von Erfahrungen, welches von Geschlecht zu Geschlecht übergeht, durch welches das Bewußtsein der Einheit des ganzen Geschlechts, der geistigen und gemüthlichen Verbindung der Kinder mit den Eltern, stets unterhalten wird, durch welches die Kinder sich das Leben und Treiben der Väter theils aneignen, theils auch fortsetzen. Letzteres geschieht freilich nicht bloß in Betreff des Guten, sondern auch des Bösen, indem sich in dem Einen Menscheugeschlechte immer mehr der Gegensatz entwickelt zwischen Denen, die sich freiwillig unter Gottes erziehende Führungen stellen, und Denen, die ihre eigenen Wege gehen wollen. Und nach den Winken, welche die Offenbarung uns über das künftige und jenseitige Leben ertheilt, dürfen wir außerdem annehmen, daß zwischen den dahingegangenen, in jenem Reiche lebenden, und den auf Erden pilgernden Geschlechtern ein, für uns freilich noch geheimnißvoller und verschleierter, Zusammenhang bestehe, so daß die auf Erden vorgehenden Kämpfe und Siege des Reiches Gottes auch für die Bewohner des Jenseits Bedeutung haben und zu ihrer völligen Ausreifung mitwirken. Jene „sollen nicht ohne uns vollendet werden“ (Hebr. 11, 40). Und endlich spricht die Offenbarung es aufs Klarste aus, daß es für Alle ein gemeinsames Ziel der Vollendung und einen gemeinsamen Richterstuhl giebt, vor welchem am Ende des ganzen Zeitenlaufes Alle erscheinen müssen, um darnach gefragt und gerichtet zu werden, ob sie hie-

nieden der erziehenden und beseligenden Gnade Gottes sich hingaben, oder sie verschmähten.

§. 42.

Indem wir also an der Idee der Erziehung des menschlichen Geschlechts allerdings festhalten wollen, ist doch keineswegs unsre Ansicht diese: es sei nur das Geschlecht, als allgemeines Wesen, das da erzogen werden solle. Im Gegentheil sind es die Individuen, welche erzogen werden, und Dieses eben darum, weil das Geschlecht ein Organismus persönlicher Individuen, und weil es das Reich Gottes ist, zu welchem es erzogen werden soll, nämlich ein Reich geheiligter und beseligter Individuen. Wenn man daher im Gegensatze zu einer Anschauung, welche nur das Geschlecht als das Wirkliche und Bleibende, das Individuum aber als das Verschwindende betrachtet, behauptet hat: die Geschichte sei um der Individuen willen da, nicht umgekehrt: so können wir uns diese Anschauung in gewissem Maaße wohl aneignen, vorausgesetzt, daß man nicht — und dieses ist ein Hauptirrthum unsrer Zeit — die Individuen atomistisch auffaßt, ohne ihren organischen Zusammenhang zu beachten; denn dabei vergißt man, daß zwar einerseits jedes der Individuen auch ein Ganzes, einen Mikrokosmos für sich bildet, anderseits aber auch alle als Glieder dem großen Ganzen der menschlichen Gesellschaft angehören, in welchem sie zu Einer Gemein-Persönlichkeit solidarisch verbunden, also Ein Individuum im Großen sind. Indem wir demnach die individualistische Einseitigkeit abwehren, behaupten wir: die Geschichte sei da um des Reiches der Persönlichkeiten, um des Reiches der Freiheit und Liebe, um des Reiches Gottes willen.

Eine Philosophie der Geschichte, welche die Individuen dem Ganzen aufopfert, und als Zweck und Ziel der Geschichte Nichts weiter als die Entwickelung einer unpersönlichen Idee erkennt, oder, wie Hegel thut, nur einen dialektischen Proceß der allgemeinen Weltmächte, in welchem die Individuen als verschwindende

Durchgangspunkte existiren, gelten läßt, — eine solche Betrachtungsweise kann es in der That garnicht zu einem Endzwecke der Geschichte bringen. Denn da bleiben immer die Fragen übrig: Wessen ist denn jene Idee? Wem dienet ihre dialektische Fortbewegung als Ziel und Endzweck? Wem soll dieses Alles zu Gute kommen? Und für Wen hat es Werth? Wenn wir nämlich sagen, daß Etwas Werth habe, so muß doch ein Wille da sein, für welchen es von Werth ist, welcher ein Gut darin findet, das ihm Befriedigung und Freude gewähre. Die unpersönliche Idee kann sich nicht selber zum Zwecke setzen, noch ihren eigenen Werth, als den unbedingten, selbst anerkennen. Die weitaus meisten der menschlichen, rasch vorübereilenden Individuen, wie sie in endliche und untergeordnete Zwecke verwickelt dahinleben, sind unfähig, die Idee, für welche sie selbst ja nur völlig unselbständige und geringfügige Mittel und Werkzeuge sind, zu erkennen. Zuletzt bleibt Niemand übrig, dem dieser welthistorische Proceß einen Genuß, eine Befriedigung gewähren könnte — bis auf den speculativen Philosophen, welcher ihn wenigstens im Augenblicke der Denkarbeit erkennt. Und nicht einmal er selbst hat ein Gut darin gefunden, das nicht wieder von ihm genommen werden könnte. Ist er doch als Individuum auch nur eines der verschwindenden Dinge. Die Idee schüttelt ihn ab, und schreitet logischer Nothwendigkeit zufolge in ihrem Processe weiter, welcher in seiner Ganzheit Niemand zu Gute kommt, und in welchem ebensowenig Raum bleibt für ein bleibendes Gut.

Im Gegensatze also zu einer Philosophie der Geschichte, welche, wie die Hegel's, ein abstractes Ideen- oder Gedankenprincip aufstellt, bestimmen wir das Persönlichkeitsprincip als das eigentlich treibende in der Geschichte. Nur aus ihm lassen sich die geschichtlichen Phänomene, sowohl die den Charakter des Guten als die den Charakter des Bösen tragenden, erklären, da ja überhaupt nur in Kraft dieses Princips von Gut und Böse geredet werden kann. Dieses Princip ist nicht allein das des Christenthums, welches will, daß das Reich Gottes zu jedem

Menschen komme, und jeder menschlichen Seele einen unendlichen Werth beilegt, auch nach dem Einen verirrten Schafe, auch nach dem verlornen Groschen sucht; sondern es ist zugleich dasjenige, welches sich auf dem Gebiete des Weltlebens herausarbeitet, das Princip, welches vorzugsweise in der Gegenwart, sowohl in echten als verwerflichen Erscheinungsformen, sich immer stärker hervordrängt. Die Epochen der Geschichte dürfen, was namentlich der geistvolle schwedische Geschichtschreiber E. G. Geijer geltend gemacht hat, als Epochen in der Entwickelung des Princips der Persönlichkeit betrachtet werden. Alsdann darf man aber die Geschichte nicht bloß als Weltgeschichte in's Auge fassen, sofern man unter diesem Namen im Allgemeinen nur die Geschichte der Weltreiche, der Staaten, also im Grunde eine Particulargeschichte versteht. Will man sich in der Geschichte orientiren, so muß man von allen den mannigfachen Specialgeschichten, der politischen, der Kirchen-, der Kunst-, der Handels- und Industriegeschichte, und den vielen anderen Geschichten, vor Allem zurückgehen auf die Geschichte des Menschen, welche die Geschichte in der Geschichte ist*). Die Geschichte des Menschen aber ist nicht allein die Erzählung von dem Menschen in seinen vielerlei irdischen Beziehungen, sondern vor Allem in seiner Beziehung zu der göttlichen Persönlichkeit, ihren Offenbarungen, ihren erziehenden Führungen. Der Endzweck und das Endziel der Geschichte fällt mit dem des Menschen zusammen; und des Menschen Ziel ist ein überirdisches. Es kann in keiner irdischen Form, keinem irdischen Zustande völlig erreicht werden, weil dieses ganze Erdendasein nur den Charakter der Vorbereitung trägt; hienieden muß es immer das Gepräge eines Stückwerks, oder des Nicht-Fertigen behalten, welches auch unter den diesseitigen Bedingungen niemals fertig werden kann. Die Wahrheit der Lehre von dem unendlichen Fortschritte (progressus in

*) Geijer, Föreläsningar öfver Menniskans Historia (Vorlesungen über die Geschichte des Menschen).

infinitum) bleibt immerhin diese: daß unter den irdischen Verhältnissen kein Ideal vollkommen verwirklicht werden kann, daß allezeit ein Höheres gesucht werden muß, daß das wahrhaft und wesentlich Höhere, in welchem Ruhe und völlige Genüge zu finden ist, unter diesem Himmel und auf dieser Erde niemals erscheint, daß das irdische Leben, gleichviel in welcherlei Formen es sich zeige, stets mit einem unbefriedigten Anspruche behaftet bleibt. Aber eine hier wenigstens anhebende und fortschreitende Erfüllung der höchsten Aufgaben des Menschen und der Menschengeschichte findet sich doch auch schon unter den jetzt vorhandenen Bedingungen, nämlich überall da, wo das Gute, wo Gottes Reich in den menschlichen Seelen sich verwirklicht, wo Persönlichkeiten für das Reich Gottes erzogen werden und stille heranreifen. Eine höhere Aufgabe, ein höheres Ziel als dieses giebt es nicht, und wird sich auch nicht nachweisen lassen. Jedoch behaupten wir zugleich, daß der Endzweck der Geschichte, in der angegebenen begrenzten Bedeutung, keineswegs nur auf dem Schauplatze der Weltgeschichte, wo um die Geschicke der Völker gekämpft wird, sondern ebenfalls in der einfachen Alltagsgeschichte eines unbemerkt hinfließenden Lebens verwirklicht werde. Denn das ist eine immer auf's Neue zu bekämpfende Illusion, wenn man annimmt, daß das Geschlecht ein Ziel habe, welches sich **wesentlich** von dem für das Individuum bestimmten unterscheide, daß der Weltgeschichte eine höhere Aufgabe gestellt sei, als die **ethische**, ein höherer Endzweck als das **Gute**, das Reich Gottes. Die Alltagsgeschichte und die Weltgeschichte sind nur verschiedene Formen der Geschichte **des Menschen**; und in einer Weltordnung, welche man doch selbst als eine sittliche bezeichnet, etwas angeblich noch Höheres zu suchen und zu fordern, als das **Gute**, widerspricht sich selber. Jede geschichtliche Begebenheit erhält ihren inneren Werth oder Unwerth eben nur durch ihr Verhältniß zu dem Guten, wobei man nur nicht vergesse, daß diese Idee, gleichwie die des Reiches Gottes, eine Fülle idealer Bestimmungen enthält, welche keineswegs alle un-

mittelbar in das Gebiet der Religion fallen. Was geschieht, ist aber im Grunde Alles nur darauf anzusehen und danach abzuschätzen: wie viel es für die Gestaltung der einzelnen Persönlichkeit, und zugleich für die Gestaltung und den Fortgang des Reiches der Persönlichkeiten von Bedeutung sei. Eine immer wiederkehrende Illusion muß aber auch diese heißen, wenn man meint: die Aufgabe der Geschichte gehe zunächst und vorzugsweise auf äußere Zustände, Verfassungen und Einrichtungen, anstatt auf den Menschen selbst und sein inneres Leben („das Reich Gottes ist inwendig in euch!" spricht der Erlöser Luk. 17, 21), eine Illusion, bei welcher man immer vergißt, daß das auswendig Vollkommene nicht eher eintreten kann, als nachdem das Inwendige dafür reif geworden ist. Wieder eine andere, mit der eben genannten zusammenhängende Illusion ist jener Wahn, daß die Menschen da seien um der Werke willen, welche sie zu Stande bringen, als wenn die Werke etwas Größeres und Höheres wären, als die Menschen selbst, als wenn unsre eigentliche Mission darin bestehen könnte, nach außen hin diese und jene Werke hervorzubringen, während doch Jeder von uns dazu berufen ist, das Reich Gottes zu gewinnen und „an sich zu reißen" (Matth. 11, 12). Unser Gott will nicht bloß Werke und Thaten haben; vor Allem verlangt er geheiligte, zu allem Guten tüchtig gewordene Menschen. Alle menschlichen Thaten und Werke, alle Ereignisse und Geschicke in dem Leben des Einzelnen, alle weltgeschichtlichen Erschütterungen und Umwälzungen sind in ihrer letzten Bedeutung nur Mittel, nur Stoff und Material, mit und aus welchem die menschlichen Persönlichkeiten sich selbst ihren geistig-seelischen Leib, ihr unvergängliches Eigenthum, bauen, bilden und bereiten sollen, jedoch Mittel, nicht bloß bestimmt, dem Individuum, sondern zugleich der Menschheit zu dienen, damit diese ihre Reife erlange für das zukünftige Reich Gottes. Die menschlichen Gemeinschaftsordnungen, Familie, Staat, und selbst die Kirche ihrer irdischen Erscheinung nach, sind alle nur zeitliche Formen, welche, wenn das Vollkommene

13*

erscheinen wird, abgebrochen werden sollen. Als irdische Formen sind es die Typen (Vorbilder), welche auf die zukünftigen Güter hinweisen. Gott will einen Tempel aus lebendigen Steinen haben, einen Tempel, der in tiefer und heiliger Verborgenheit durch die Zeiten hindurch wächset, aber erst alsdann, wenn die Gestalt dieser Welt vergeht, wenn der Tag anbricht, in unvergänglichem Glanze, in ewiger Herrlichkeit aufgehen wird. Daß wir in vollem Sinne des Wortes, statt blinde Werkzeuge zu sein, vielmehr Gottes Mitarbeiter an diesem Tempelbaue werden, darin besteht unsre letzte und höchste irdische Bestimmung.

Die eschatologische Voraussetzung.

Das Ende der Geschichte und die Vollendung des Reiches Gottes. Die ethischen Grundbegriffe.

§. 27.

Die kosmologische und soteriologische Voraussetzung wird abgeschlossen mit der eschatologischen, oder der Lehre von der zukünftigen Seligkeit in dem jenseitigen Reiche, der Lehre von der Vollendung des Reiches Gottes durch das Endgericht und den Untergang dieser Welt, von dem neuen Himmel und der neuen Erde, wo Gerechtigkeit wohnet. Die Lehre des Christenthums von den letzten Dingen sagt uns: die Geschichte hat nicht allein ein höchstes Ziel, sondern auch ein Ende. Und diese Lehre bildet nicht nur einen Gegensatz gegen die trostlose Ansicht von dem Weltlaufe als einem unendlichen Kreislaufe, wobei das Leben völlig ohne Zweck und Ziel bleibt, als eine fortgesetzte bloße Variation des Thema's: „Alles keimet, reifet, welket hin!" sondern auch gegen die nicht weniger trostlose Vorstellung von einem

Ziele, das niemals erreicht werde, einem Fortschritte in's Unendliche. Wie parador auch die Vorstellung von einer allgemeinen Weltkatastrophe scheinen mag, durch welche die Gestalt (τὸ σχῆμα 1 Kor. 7, 31) dieser Welt vergehen soll, um durch eine neue Daseinsweise und -gestalt ersetzt zu werden, nach der alle Creatur seufzet, ihr ängstlich entgegenharrt, zu der endlich erlöset zu werden sie sich sehnet (Röm. 8, 19—22), und zwar darum, weil dieses andere „Wesen", diese edlere Gestalt es ist, zu welcher sie ursprünglich angelegt worden ist, nämlich die der „Gerechtigkeit", nach welcher Alles, sowohl im Sichtbaren als Unsichtbaren, auf seinem rechten Platze stehen wird — wie parador Dieses unserm weltlichen, durch die gegenwärtigen sinnlichen Bedingungen noch gebundenen Bewußtsein immerhin vorkommen mag, da dieses stets zu der Vorstellung geneigt ist, daß die jetzige Welteinrichtung von jeher dagewesen sei, auch ewig dieselbe bleiben werde: dennoch ist eine jede Anschauung, welche auf jene Katastrophe nicht hinausschauet, keine ethische. Die alten Bewohner des Nordens mit ihrer Ragnaroksmythe thaten in dieser Hinsicht tiefere Blicke, als viele der Neueren, welche sich eine Geschichte ohne Ende, ohne ein Ziel der Vollkommenheit vorstellen, welches vielmehr nur immer weiter in die Ferne rücken soll, je weiter wir vorrücken. Diese moderne Anschauung verewigt den Kampf zwischen dem Guten und Bösen, verewigt die unreine Mischung von Weizen und Unkraut, und leugnet hiemit die Möglichkeit eines vollkommenen Sieges der guten und gerechten Sache, des Reiches Gottes, leugnet mit andern Worten, daß jemals das Gute und Gerechte, nach welchem wir doch als nach dem Höchsten trachten sollen, absolut und unbedingt zur Wirklichkeit werden könne. Das Gute und Gerechte aber fordert seinem Begriffe nach eine in jeder Hinsicht vollkommene Wirklichkeit. Anschauungen wie diese: daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, daß auch durch das Leben des einzelnen Menschen eine Vergeltung hindurchgehe („Jeder ist seines Glückes Schmied"), daß in unserm Gewissen Lohn und Strafe im Verborgenen er-

theilt werden, daß wir vor dem Abschlusse dieses Lebens alle unser Gericht empfangen, sind allesammt, sofern sie sich als das Letzte und Abschließende geltend machen, wobei wir der Forderung der völligen Realität des Guten gegenüber stehen bleiben, womit wir uns begnügen dürften, ebenso viele Halbheiten. Jedes in dieser Zeitlichkeit eintreffende Gericht, sei es auf der großen Bühne der Weltgeschichte, sei es in der Lebensgeschichte des einzelnen Menschen, bleibt nur ein partielles, welches überdieß häufig dem eigenen Bewußtsein des Menschen nur sehr unvollkommen aufgeht. Nach jeder noch so erschütternden geschichtlichen Krisis bleibet mehr als Eine nicht gerichtete und auch nicht erkannte Ungerechtigkeit, bleibet immer noch eine unlautre Mischung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Wahrheit und Lüge zurück. Jedes partielle Gericht weiset daher auf ein späteres, völligeres, das die Folgezeit irgend einmal nachholen muß, und alle unvollständigen, zur Hälfte oder zu irgend einem Bruchtheile ausgeführten Gerichte auf Ein letztes allumfassendes und allentscheidendes Gericht hinaus, das Endgericht, durch welches das Gute zu der ihm gebührenden Wirklichkeit und Herrschaft gelangen soll. Wenn selbst theistische Denker in unsern Tagen vermeinen, sie könnten der christlichen Eschatologie entbehren und sich völlig mit den in dieser Zeitlichkeit vorkommenden Offenbarungen der göttlichen Gerechtigkeit beruhigen, daher sie denn jenen Satz: „die Weltgeschichte ist das Weltgericht!" zu ihrem Wahrspruche machen: so kann man hierin nur einen Rest des noch nicht völlig ausgefegten pantheistischen Sauerteigs finden. Aber auch damit ist der Sache noch nicht abgeholfen, daß man zwar ein höchstes Ziel der Geschichte, jedoch eben lediglich als ein schönes Ideal für die Phantasie, aufstellt. Das Gute ist mehr, als irgend etwas Anderes, Dasjenige, was nicht bloß für die Phantasie da sein, sondern in geschichtlicher Realität existiren will.

§. 44.

Der hiermit abgeschlossene Inbegriff der Voraussetzungen ist gleichsam der Grund und Boden, aus welchem alle ethischen Forderungen des Christenthums hervorwachsen, und in dessen Schooße ihre weitverzweigten Wurzeln ruhen. Da nun das fortgesetzte Kommen des Reiches Gottes in der Geschichte, wie auch seine schließliche Vollendung, wesentlich durch den freien Willen des Menschen bedingt ist: so bestimmt sich das Reich Gottes näher als das Ideal des freien Willens, dessen fortgehende Verwirklichung und immer vollkommnere Darstellung der Wille in steter, lebendiger Hoffnung theils zu Stande bringen, theils erwarten und ihr vorarbeiten soll. Der vorwärts strebende, für das göttliche Reich productive Wille ist der durch Christus erlös'te und wiedergeborne Wille, welcher in seinem Abhängigkeits- und Aneignungsverhältnisse zu Christus, als seinem Erlöser und Vorbilde, vor Allem darnach trachtet, das ganze Leben in Seiner Nachfolge zu führen, und welchen allein Gottes, durch Christum verklärtes Gesetz normirt. Auf den im Vorhergehenden behandelten Voraussetzungen aber beruhet der Unterschied der christlichen Ethik von der heidnischen. Die heidnische Ethik ist, in der weit überwiegenden Zahl ihrer Gestaltungen, ohne Hoffnung, ohne eine Eschatologie, und vermag daher das höchste Gut nur als etwas in diesem irdischen Dasein Aufgehendes, oder als Etwas zu bestimmen, das immerdar eine unerfüllte Forderung bleiben müsse. Sie kennt nicht das Walten der Vorsehung, nicht die Sünde und die Oekonomie der Erlösung, ist ohne Heiland und ohne Vorbild; ihre Tugend bleibt daher sich selbst und den eigenen menschlichen Mitteln überlassen. Und weil des Menschen Erschaffung nach dem Bilde Gottes ihr unbekannt ist, kennt sie auch nur sehr unvollkommen Gottes heiliges Gesetz, obgleich sie, durch die Stimme des Gewissens, ein dunkles Bewußtsein hat von dem überweltlichen Charakter dieses Gesetzes. Und darum, weil sie Gott Vater, den allmächtigen Schöpfer, nicht

kennt, muß sie immer in dem Dualismus zwischen Geist und Materie gefangen bleiben. Wenn wir also im Folgenden die ethischen Grundbegriffe in ihrer christlich ausgeprägten Bestimmtheit und in ihrer principiellen und normativen Bedeutung für die sittliche Welt und das sittliche Leben entwickeln werden: so wird es die ethische Welt- und Lebensanschauung des Christenthums sein, welche in dem Allem zu Tage kommt, und zwar in ihrem relativen Unterschiede von der dogmatischen.

Nur aus dem Gesichtspunkte der Eschatologie können wir die Aufgaben des Menschenlebens völlig verstehen. Denn nur, wenn wir erkennen, was der letzte Zweck des Lebens und Daseins sei, können wir auch allem Streben des Menschen sein Ziel, auf welches es hingehen solle, bestimmen. Daher heißt es von alter Zeit her: Respice finem! „Gedenke des Endes!“: denn nach dem Endzwecke, nach dem Ideale, das unverrückbar bis an's Ende dasselbe bleibt und von keinem anderen je kann abgelöst werden, müssen alle relativen Ideale abgeschätzt und gewürdigt, und auch im beständigen Hinblicke auf jenes Ziel muß unser ganzes Leben angelegt werden. Ja, in diesem Lichte der letzten Dinge, des letzten und höchsten Zieles, zu welchem Gott die Menschen hinführen und erziehen will, blicket Gott selber vom Himmel auf die Menschengeschichte herab, auf die Handlungen und Unternehmungen der Menschen, auf ihr Trachten und Jagen nach allen den irdischen Idealen. Daher ist das: Respice finem! eine Hauptermahnung, welche durch die ganze Schrift hindurch erschallt und immer wieder an den Menschen ergeht. Nicht im alten Bunde nur heißt es: „Was du thust, so bedenke das Ende!“ (Sirach 7, 37); sondern auch im neuen Bunde werden wir daran gemahnt, „daß wir Alle sollen vor den Richterstuhl Christi gestellt werden“ (2. Kor. 5, 10). Die hohe Bedeutung dieses Alles beherrschenden Gesichtspunktes tritt besonders in dem Umstande an den Tag, daß zu den allerersten Dingen, von denen die Apostel predigten, das zukünftige Gericht und die Auferstehung Christi von den Todten gehören, wie auch darin, daß

das Osterfest, das Fest der Auferstehung, das erste aller in der christlichen Kirche eingeführten Feste war, und zwar darum, weil seinem Grundcharakter nach das Christenthum von allen Dingen zuerst das Letzte, das Ende den Menschenkindern vorhalten wollte. Dorthin sie zu geleiten, zu der jenseitigen Seligkeit und Herrlichkeit, für welche das ganze gegenwärtige Leben vorbereiten soll, den Weg ihnen zu zeigen, darin besteht die eigentliche Aufgabe des Christenthums.

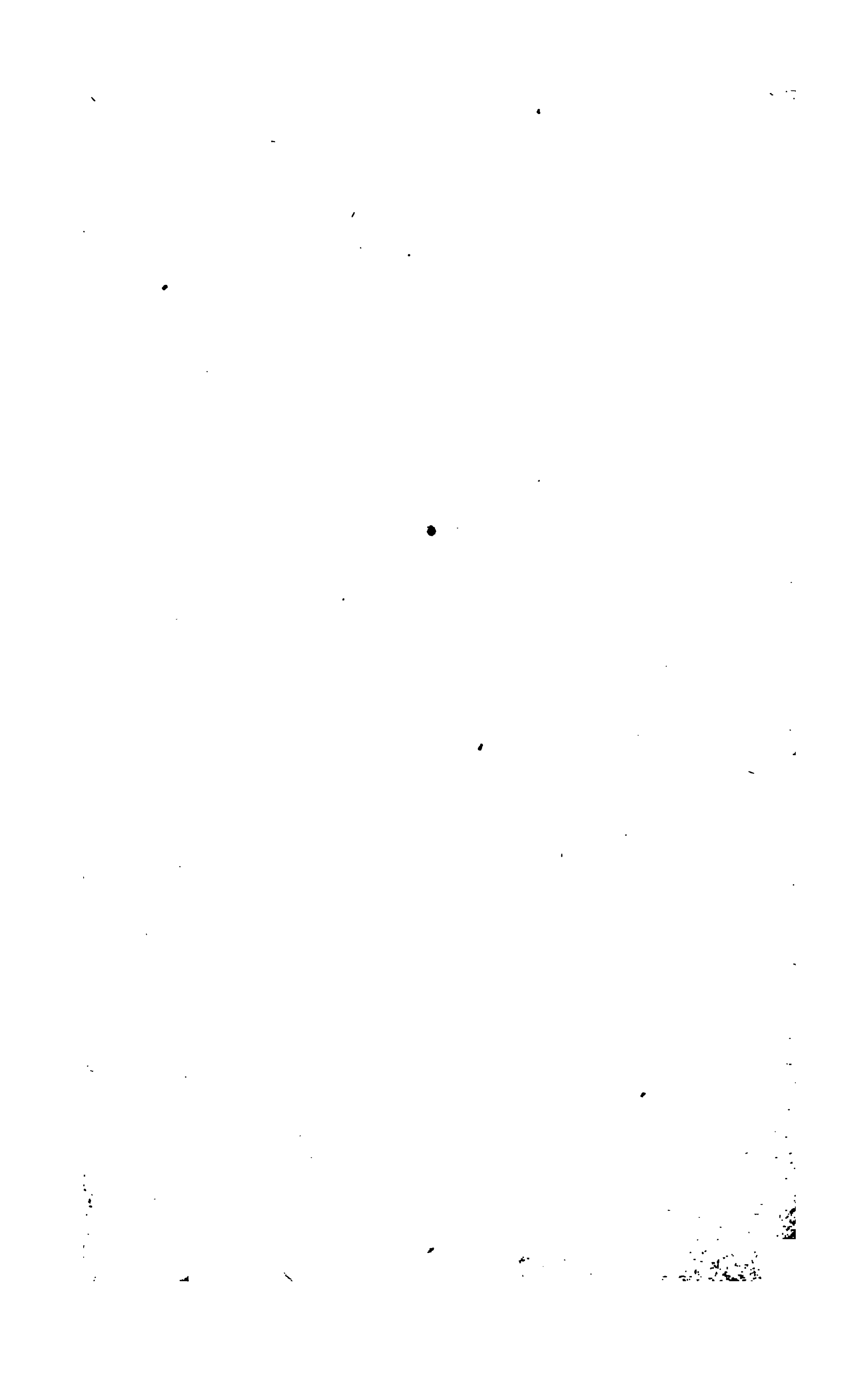
Die christliche Dogmatik, als die Entwickelung der Thatsachen der göttlichen Offenbarung in ihrer geschichtlich fortschreitenden Folge, beginnt archologisch, d. h. mit der Gottesidee und der Schöpfung, und schließt eschatologisch, d. h. mit den letzten Dingen. Die christliche Ethik dagegen, welche, unter den Voraussetzungen der Dogmatik, eine praktische Welt- und Lebensanschauung in ihren Grundzügen aufstellen will, muß eschatologisch mit der Finalbestimmung, oder mit dem höchsten Gute, den Anfang machen.



Die ethischen Grundbegriffe

und

die ethische Welt- und Lebensanschauung.



I.

Das höchste Gut.

Das Reich Gottes das höchste Gut. Seligkeit und Glückseligkeit.

§. 45.

Der allgemeine Begriff des im Verlaufe der Geschichte kommenden Reiches Gottes ist der Begriff einer Gemeinschaft und einer unsichtbaren Ordnung der Dinge, eines solchen Totalorganismus geschaffener Persönlichkeiten, Kräfte, Wirkungen und Gaben, in welchem Gott herrschet und regieret, nicht bloß zufolge seiner Macht, sondern nach seiner welterlösenden und seelenerlösenden Liebe und Gnade, und in welchem er, als der Erlöser waltend, die Geschöpfe seiner Heiligkeit, aber zugleich auch der Lebensfülle seiner Liebe theilhaftig macht. Gottes Reich als das höchste Gut, welches schon in diesem zeitlichen Dasein zu uns kommt, ist nicht allein das heilige Freiheits- und Liebesreich, sondern auch das selige Reich, in welchem der Mensch seine letzte und schließliche Befriedigung, oder seinen Frieden findet, und ist daher nicht allein Dasjenige, nach welchem der Mensch zu trachten verpflichtet ist, weil es auf sein Wollen einen heiligen Anspruch hat, an seine Thätigkeit, an die dienende und aufopfernde Hingebung des ganzen Menschen eine unabweisbare

Forderung stellt: sondern zugleich ist es Dasjenige, das seiner Natur nach der Gegenstand des lebhaftesten Verlangens und der tiefsten Herzenssehnsucht, ja, von Allem das Werthvollste für ihn sein muß, weil es mit seiner eigenen innersten Natur übereinstimmt. Ein Gut heißet ja überhaupt, was der Mensch wünschet und ersehnt, worin sein Bedürfniß Befriedigung findet, Dasjenige, dessen Besitz ein Bestandtheil seines Wohlergehens und Glückes ist. Wir können demnach zwischen physischen und geistigen Gütern unterscheiden, welche jedoch zu ethischen Gütern erst dadurch werden, daß man sie zu dem heiligen, den Willen des Menschen verpflichtenden Gesetze in Beziehung setzt, daß Das, was der Mensch begehrt, ihm zugleich Dasjenige wird, wonach er begehren soll und darf.

Das höchste Gut kann nun in einem zwiefachen Sinne verstanden werden: theils nämlich als Dasjenige, welches höher ist als alle anderen Güter (bonum supremum), welches allen anderen vorgezogen werden muß, das finale Gut, in welchem der Mensch endlich den Frieden und die Ruhe findet, die er in allen andren Gütern nicht finden konnte; theils als das vollkommene Gut (bonum consummatum), als der, die Fülle des Vollkommenen in sich schließende, Inbegriff aller Güter, von welchem jeder Mangel ausgeschlossen ist, und in welchem alle Bedürfnisse des Menschen, ja, der ganzen Schöpfung, befriedigt werden. Es ist nämlich zuerst das Eine Nothwendige, die himmlische Perle, welche mit Aufopferung alles Anderen erkauft werden muß, eben das bonum supremum, durch dessen Besitz der Mensch die wesentliche Seligkeit selbst dann besitzt, wenn er der relativen Güter entbehren muß — das Eine Nothwendige, nicht nur für das Individuum, sondern auch für die menschliche Gesellschaft, welche ohne das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, wenn auch im Besitze aller irdischen Güter, des rechten Segens entbehrt. Aber das Gottesreich ist ferner das höchste Gut auch als das vollkommene, das in sich vollendete Gut (bonum consummatum), welches alle Vollkommenheiten in sich schließt (om-

nibus numeris absolutum), das finale Gut, in dem Sinne der schließlichen himmlischen Herrlichkeit, wobei wir nicht bloß an das selige Leben in dem, auf den Tod zunächst folgenden, Zwischen- und Wartezustande denken, in welchem das höchste Gut noch nicht zur völligen Darstellung kommt, sondern an die Vollendung aller Dinge bei der letzten Zukunft des Herrn, an den neuen Himmel und die neue Erde, wo Gerechtigkeit wohnet, wo die Hütte Gottes bei den Menschen ist, wo der Tod nicht mehr ist, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen: denn das Erste ist vergangen, an jenen verklärten Zustand der Schöpfung, in welchem Glaube und Hoffnung vorüber sind, weil der eine sich in Schauen, die andere in Erfüllung verklärt hat, und nur die Liebe bleibt.

Obgleich nun das Reich Gottes, als das höchste Gut betrachtet, jenes eschatologische Gut ist, welches erst, nachdem das Wesen dieser Welt vergangen ist, in die Erscheinung treten kann: so kann dennoch in relativem Sinne schon innerhalb dieser irdischen Bedingungen von dem Reiche Gotte, dem vollkommenen Gute, die Rede sein, als der typischen Vorausdarstellung des Zukünftigen: denn das Reich Gottes ist dazu bestimmt, das natürliche Menschenleben schon hienieden zu durchdringen, alles Menschliche zu veredeln und zu verklären, und in der Mannigfaltigkeit aller unsrer Lebensverhältnisse das Centrum, die göttliche Einheit zu bilden. Alsdann stellen wir uns also das Reich Gottes als die Totalität, den Inbegriff aller ethischen Güter vor, soweit dieselben innerhalb der jetzigen Daseinsbedingungen möglich sind, als einen allumfassenden Gemeinschaftsorganismus, wo alle Zwecke der Humanität, sowohl die individuellen als die universellen, Familie, Staat, Kirche, Kunst, Wissenschaft, in dem Einen heiligen Endzwecke, welcher das Ideal des Reiches Gottes auf Erden ist, centralisirt sind. Dieses Gottesreich auf Erden ist es, welches, unter Voraussetzung der aneignenden Thätigkeit, eigentliche die Aufgabe für alle ethische Productivität bildet, während das himmlische (transscendente) Reich

Gottes noch die Aufgabe unsrer ethischen Erwartung und Empfänglichkeit ist, sofern wir uns bereiten und bereit halten sollen, den Herrn zu empfangen. Zwar muß man sich Dessen bewußt bleiben, daß das irdische Ideal des Reiches Gottes nur in sehr beschränktem Sinne, nur unter bedeutender Relativität verwirklicht werden kann, daß es nicht auf Kosten des himmlischen, des eschatologischen Ideals überschätzt werden darf, wodurch man nur auf einem anderen Wege und in einer anderen Form auf den jüdischen Wahn von einem irdischen Messiasreiche zurückkommen würde. So lange noch mit dem Reiche der Heiligkeit und Gerechtigkeit das Reich der Sünde verflochten, so lange noch das Unkraut unter dem Weizen ist, so lange noch der Tod in der Schöpfung herrschet: kann das vollkommene Gut in seiner absoluten Bedeutung nicht verwirklicht werden. So lange als Sünde und Tod aus der Schöpfung nicht ausgeschieden sind, muß dieses irdische Dasein nebst allen menschlichen Bestrebungen beständig den Stempel des Stückwerks, des Fragmentarischen, der Vereinzelung und Zersplitterung seiner Momente behalten. Die Herrlichkeit des Reiches Gottes wird im Diesseits immer nur eine verschleierte Erscheinung gewinnen; und selbst da, wo das Christenthum zeitweise sich als die siegreiche Weltmacht offenbart, wird es nach der einen oder anderen Seite hin zugleich sich im Stande des Leidens und Kämpfens befinden. Im vollen Sinne des Wortes kann das höchste Gut nur mit der vollendeten Weltharmonie zusammen in die Wirklichkeit treten, also dann, wenn das Stückwerk dem Vollkommenen wird gewichen sein.

Wir erinnern hier an Kant, welcher das höchste Gut als die Einheit von Tugend und Glückseligkeit in einem Reiche freier Vernunftwesen bestimmte, welcher, wohl erkennend, daß diese von der Vernunft geforderte Harmonie von Tugend und Glückseligkeit unter den gegenwärtigen Daseinsbedingungen, bei denen das Reich der Natur sich gleichgültig gegen das Reich der Freiheit, die Naturgesetze sich gleichgültig gegen das Moralgesetz verhalten,

niemals zu Stande kommen könne, demzufolge eine künftige Ordnung der Dinge postulirte, in welcher Tugend und Glückseligkeit, in harmonischer Ausgleichung der Natur- und Freiheitswelten, völlig Eines sein werden. Durch dieses eschatalogische Postulat, mit welchem Kant seine Philosophie abschloß, nachdem er — wie er wenigstens meinte — in seiner Kritik der reinen Vernunft aller Theologie und Dogmatik für immer ein Ende gemacht hatte, hat er von seinem energischen Glauben an die Realität des Guten ein denkwürdiges Zeugniß abgelegt. Denn das Gute kann die höchste der Realitäten nicht heißen, wofern nicht zuletzt das All der Dinge (das Natur-Universum) zu seiner Verherrlichung dienen und ein Tempel des Geistes und der sittlichen Willensfreiheit werden muß, wenn niemals eine Weltharmonie eintritt, in welcher die Heiligkeit den Alles normirenden Grundton angiebt, mit welchem alle übrigen Töne der Schöpfung zusammenstimmen, ohne Einmischung störender Mißtöne, wie sie in dem gegenwärtigen Weltzustande überall uns begegnen müssen. Wenn aber Kant das höchste Gut als die Harmonie von Tugend und Glückseligkeit definirt hat, so muß, unsrer Anschauung zufolge, diese Bestimmung umgeändert werden in die einer Einheit von Heiligkeit und Seligkeit, da Tugend und Glückseligkeit immer nur relative Größen bleiben. Indem er aber diese bedingten Relativitäten in die zukünftige Welt einführt, so sieht er sich dadurch zu der Annahme genöthigt, daß das höchste Gute überall nur in einem unendlichen Annäherungsverhältnisse, in einer Mannigfaltigkeit von Ausgleichungen zwischen Glückseligkeit und Tugend, auch in jener Zukunft realisirt werden könne. Hierdurch kommen wir aber wieder in die Endlichkeit und den zu ihr gehörigen unendlichen Fortschritt hinein, ohne daß wir jemals zu dem in That und Wahrheit Unendlichen, oder zu der vollkommenen Seligkeit gelangen, welche allerdings dem Menschen auch nicht anders zu Theil werden kann, als in der Gestalt einer Gnadengabe.

§. 46.

Nachdem wir das Reich Gottes als das Reich der Seligkeit, oder, was Dasselbe ist, als das heilige Liebesreich in der vollendeten Weltharmonie, beschrieben haben: liegt es nunmehr uns ob, das Verhältniß zwischen Seligkeit und Glückseligkeit näher zu bestimmen, damit diese Begriffe nicht an unrechter Stelle angewandt, damit namentlich nicht Himmlisches und Irdisches vermengt werden. Beide Worte bezeichnen eine harmonische Existenz, einen in sich befriedigten Zustand. Die Seligkeit aber, obgleich schon im Diesseits anhebend mit Friede und Freude in Gott, hat ihre wahre Heimath, ihre eigentliche Sphäre, doch einmal nur in dem überirdischen, himmlischen Reiche, in dem zukünftigen Jenseits, also dort, wo die kosmischen Verhältnisse qualitativ von den gegenwärtigen verschieden sind, wo die Schöpfung nicht mehr der Eitelkeit und dem vergänglichen Wesen unterworfen ist, wo man auch nicht mehr freiet, noch sich freien läßt: sei es nun, daß wir an das zukünftige Jenseits, als jene letzte Vollendung, als den Zustand der Herrlichkeit (δόξα), als den neuen Himmel und die neue Erde denken, oder nur an das Paradies im Zwischenzustande. Die Glückseligkeit dagegen als solche ist ausschließlich auf diese Erde und das gegenwärtige Leben beschränkt. Ja, während die Seligkeit, selbst wenn sie nicht specifisch christlich bestimmt wird, dennoch immer in irgend einer Beziehung zur Religion und zum göttlichen Leben gedacht wird: so ist zur Glückseligkeit an und für sich die Religion nicht nothwendig. Glückseligkeit (Eudämonie) ist ein weltlicher Begriff (vgl. §. 27), der bloße Begriff vollkommenen Wohlseins und Wohlbefindens, ohne daß die Gemeinschaft mit Gott ihn nothwendig mit bestimmen müßte. Werfen wir auf die ethischen Systeme des Heidenthums einen Blick, so finden wir, daß sie alle sich mit der Forschung über die Frage beschäftigen: worin das höchste Gut bestehe, und wie es erworben werde, daß aber die meisten jener Systeme eben nur ein

Anweisung zum glückseligen Leben zu geben suchen. Die heidnische Ethik ist aber und bleibt „ohne Hoffnung“, und alle ihre Vorstellungen von der Glückseligkeit beschränken sich auf dieses Erdenleben, ohne daß irgend etwas Jenseitiges, oder gar eine Spur der Verbindung mit dem persönlichen Gotte durch dieses hindurchschimmern sollte. Nicht die Kyrenaiker und Epikureer allein waren es, welche ihre Anweisung zu einem vollkommenen Lebensgenusse, zu einer allezeit fröhlichen und heitren, durch keinerlei Bekümmerniß gestörten Gemüthsfassung ertheilten: auch die Kyniker und Stoiker, obgleich Repräsentanten der Tugend im Gegensatze gegen den Genuß, und trotz ihrer immer wiederholten Versicherungen: die Tugend selbst sei das höchste Gut, und außer ihr bedürfe man Nichts, auch sie legten es auf eine Glückseligkeitslehre an; auch ihr System läßt sich als eine höhere Gestalt desselben Eudämonismus bezeichnen. Glückseligkeit ist ihre Finalbestimmung, für die Kyniker die Ataraxie, für die Stoiker die Apathie, oder die ungestörte Gemüthsruhe, die innere Unbeweglichkeit, in welcher der Weise in sich selbst absolut befriedigt, sich selber genug sei, von allem Aeußeren durch eigene Energie unabhängig, eine Ruhe, in welcher er seiner inneren Selbstherrlichkeit genieße. Stoische und epikureische Weisheit, sie beide kommen auf verschiedenen Wegen zu dem nämlichen Ziele. Der Epikureer will sich von den Trieben und Bedürfnissen dadurch unabhängig machen, daß er, soweit möglich, sie alle befriedigt, der Stoiker aber dadurch, daß er auf Befriedigung völlig Verzicht leistet, oder diese wenigstens als etwas Indifferentes behandelt, weßhalb er überall, wo er auch sein möge, auf dem Throne, oder in der Hütte, bei dem glänzendsten Gastgebote oder der armseligsten Mahlzeit, bei äußerem Wohlbefinden oder unter den größten Schmerzen, stets dasselbe unbewegliche Angesicht zeigt. Beide aber, der Epikureer wie der Stoiker, wollen Glückseligkeit, oder die ungestörte Gemüthsruhe, als das höchste, oder, wie der Stoiker sagt, das einzige Gut, in dessen ununterbrochenem Besitze der Weise sich

behaupte, um Nichts weniger glückselig, wenn er auch in den glühenden Ofen des Tyrannen Phalaris geworfen würde. An ein Jenseitiges, ein Reich nicht von dieser Welt, in welchem die Seele erst ihre wahre Ruhe findet, an eine zukünftige Herrlichkeit, von welcher aller Kampf mit Leiden und Tod ausgeschlossen sein wird, ist bei dem Allem nicht von ferne gedacht worden. Der christliche Märtyrer dagegen ist auf dem Scheiterhaufen zwar nicht glückselig, nicht glücklich, wohl aber selig, nämlich in der Hoffnung zukünftiger Herrlichkeit, welche auch unter den gegenwärtigen Leiden ihm nicht verschwindet; daß Dieses aber Wahrheit sei, beweiset die Geschichte durch eine Reihe erhebender Beispiele. Die Kyniker hat man freilich oft mit den Bettelmönchen verglichen, sofern Jene gerade so, wie die Letzteren, die irdischen Lebensbedürfnisse auf ein Minimum herabsetzten, um dadurch von den Dingen dieser Welt unabhängig zu werden. Der große Unterschied aber besteht darin, daß die Kyniker allein nach Glückseligkeit, nach Ataraxie trachteten, welche doch nur der gegenwärtigen Welt angehört, während der fromme Franciscaner, auf seine Weise, nach der ewigen Seligkeit, den unvergänglichen Schätzen des Himmels trachtet. Auch bei Aristoteles finden wir die Eudämonie als Finalbestimmung, nämlich in dem Sinne eines harmonischen Wechselverhältnisses von Thätigkeit und Freude, jedoch ebenfalls auf diese gegenwärtige Welt beschränkt. Plato aber, dessen Philosophie ein zum Ueberweltlichen hinstrebender Zug eigen ist, steht im Alterthume als eine Ausnahme da, indem er als Finalbestimmung die „Gottähnlichkeit" aufstellt, und die Unsterblichkeit eines künftigen Daseins lehrt. Ihm ist alles rechte Philosophiren ein fortgesetztes Absterben für diese Welt, und der Tod eine Befreiung von dem täuschenden Scheine, welcher uns hier umfange, der Eingang zu einer höheren, rein geistigen Daseinsform, einem Leben in der Welt der ewigen Urbilder (Ideen), deren matte Schattenbilder diese niedere Welt uns darstelle, und in welcher wir erst zu dem vollkommenen Besitze des höchsten Gutes gelangen werden, nämlich so, daß wir

alsdann mit diesem unmittelbar vereinigt werden. Hierin findet sich, obgleich nicht der christliche, doch in der That ein wirklicher Seligkeitsbegriff, welcher edler und höher ist als der Begriff der Eudämonie, die Vorstellung eines Uebergangs der ganzen jetzigen Existenz in eine andere höhere, wo Alle, die während dieses irdischen Daseins das Göttliche ernstlich suchten, der Gottheit und göttlichen Herrlichkeit näher kommen, als es unter den irdischen Daseinsbedingungen ihnen möglich gewesen, wo sie alsdann nicht nur von der irdischen Unglückseligkeit, sondern zugleich auch von aller irdischen Glückseligkeit und Freude, deren sie dort nimmer begehren, unabhängig und zur vollkommenen Freiheit in der Gottähnlichkeit erlöst werden, einem Zustande, welcher der irdischen Glückseligkeit nicht mehr bedürfe, welcher alle die Bedürfnisse nicht kenne, von denen der Mensch hier auf Erden nur so unvollkommen sich wirklich unabhängig mache, gleichviel ob er auf dem Wege voller Befriedigung es zu werden trachte, und Dieses heiße, mit dem Fasse der Danaiden schöpfen wollen, oder auf dem dornenvolleu Wege der Resignation. Wir gedenken hier des sterbenden Sokrates, welcher befahl, dem Aeskulap, dem Gotte der Heilkunst, einen Hahn zu opfern, womit er nämlich mythisch-sinnbildlich sagte: er gehe jetzt der Heilung entgegen, einem Zustande der Genesung, wie nach überstandener schwerer Krankheit mit allen ihren ängstigenden Traumgestalten und lügnerischen Phantasieen.

Auch in den eleusinischen Mysterien, in welchen die Unsterblichkeit gelehrt wurde, findet sich ein Seligkeitsbegriff, da man die Eingeweihten als Menschen betrachtete, welche schon hier den Zustand nach dem Tode anticipirten, nachdem sie zuvor in allerlei sinnvollen Cäremonieen sich einer Reihe von Prüfungen unterworfen und sie bestanden hatten. Da mußten sie nämlich — denn Dasselbe widerfahre der Seele unmittelbar nach dem Tode — in tiefer Dunkelheit wandern, ohne den Weg, welcher in das Innere des Tempels führte, finden zu können, wobei sie durch seltsame, unheimliche Stimmen, durch anfblitzende

Lichter verwirrt wurden, welche abwechselnd die Finsterniß erhellten und durch mancherlei Schreckgestalten ihnen Angstschweiß auspreßten. Hatten sie aber diese Proben glücklich überstanden: alsdann leuchtete ihnen plötzlich ein freundliches, beruhigendes, wunderbares Licht entgegen; und siehe! jetzt gelangten sie zu paradiesischen Wiesen und Auen, wo heilige Chortänze aufgeführt wurden, heilige Gesänge zu ihren Ohren drangen, durch welche die Seelen gereinigt und erhoben und völlig von dem Irdischen abgelöst würden. Sie hörten nicht bloß erhabene, heilige Lehren verkünden; sondern sie fühlten sich zugleich wie verzückt zum Anschauen des Göttlichen in beseligenden Gesichten, und zu Gütern rein geistiger Abstammung und Natur in ein reales Verhältniß versetzt: sie wurden der Seligkeit inne, und das nicht allein mittelst der Vorstellung, sondern so, daß sie thatsächlich eine Befriedigung und Erquickung schmeckten. Und zugleich in die Gemeinschaft edler und heiliger Menschen aufgenommen, erblickten sie tief unter sich die profane und unreine Menge, welche, von dumpfigen Nebeln umhüllt, umhertaumelt und sich gegenseitig immer tiefer in den Sumpf der Materie hinabzerrt, von der Furcht des Todes geängstigt, darum weil sie nicht glauben will an das ewige Gut.*) Hier begegnet uns eine Vorstellung von der Seligkeit, welche alle irdische Eudämonie weit überragt, während sie freilich hinter der christlichen Seligkeit zurückbleibt, eine Mittelstufe der Seligkeit, als das Höchste, wozu das heidnische Bewußtsein sich zu erheben vermocht hat.**)

Jedoch läßt sich der Begriff der Glückseligkeit auch mit der Religion in Verbindung bringen, nämlich als die Einheit

*) Nach einem Fragmente von Plutarch's Buch: „Ueber die Seele", in Schelling's „Philosophie der Offenbarung" II. 3, 449. Vgl. Mynster, Blandede Skrifter IV. S. 135 ff.

**) „Es war nach ihrer Beschreibung ein wahrer Himmel, in dem sich die Eingeweihten befanden. Das große über Alles herrschende Weltgesetz war so gerecht, daß es auch dem aufrichtigen Heidenthum seinen Himmel nicht versagte, war es auch nicht der wahre, sondern nur ein subjectiv empfundener". Schelling a. a. O. S. 451.

des himmlischen Gutes und der irdischen Güter, als Vereinigung der Seligkeit und des Glückes. Aber auf dem Grunde einer solchen Vereinigung ruhend, bleibet auch die religiös bestimmte, und mit der Hoffnung auf das Jenseits verschmolzene Glückseligkeit immer an die Erde und das gegenwärtige Leben gebunden; und gerade darum findet dieses Glückseligkeitsideal so viele Anhänger. Viele werden es gewiß arg und unverantwortlich finden, wenn man, Religion und Tugend von der Glückseligkeit ausschließt, wenn man, einen Ausspruch Goethe's nachbildend, sogar behaupten sollte: Gott, Tugend und Unsterblichkeit wären schon zu entbehren, wenn man nur anstatt Gottes Gold, anstatt der Tugend Gesundheit, Schönheit und Genialität, anstatt der Unsterblichkeit im künftigen Leben ein langes Leben auf Erden bekäme. Hierin würden Viele ohne Zweifel eine verwerfliche Glückseligkeitstheorie erkennen. Indessen, könnte man nur denselben Leuten Gott und Gottes Gnade zugleich mit reichlichem Geld und Gut, Tugend zugleich mit Gesundheit, Schönheit und glänzenden Geistesgaben, die Gewißheit ewiger Seligkeit im Jenseits zugleich mit einem langen und glücklichen Leben auf Erden verschaffen: so würden die meisten aus der Zahl jener Frommen Dieses jedenfalls in vorzüglichem Maaße wünschenswerth finden, und sich höchst glückselig preisen, in den Besitz eines also combinirten Glückes zu gelangen. Mögen immerhin nicht Wenige von dieser Klasse in ihren irdischen Wünschen bescheidener sein — denn das Glückseligkeitsideal individualisirt sich freilich für die verschiedenen Individuen bis in's Unendliche —: dennoch bleibt ohne Zweifel das Gesagte den Meisten das höchste Ziel ihres Wünschens und Trachtens, wenigstens in dem ersten Stadium der Entwickelung ihrer Frömmigkeit: eine schmerz- und leidensfreie Vereinigung des Himmlischen und Irdischen, ohne Beimischung von irgend welchem Kreuze und Ungemach. Auch dürfte man kaum sagen, daß ein solches Ideal unbedingt verwerflich sei, wie der strenge Asket behauptet, welcher in keinem Sinne des Wortes glück-

selig sein will, sondern nur selig, welcher Mortification (Kasteiung) und Leiden als den normalen Zustand unsres Erdenlebens betrachtet. Mit Unrecht: denn nicht das Alte Testament allein ist es, welches mit Gottesfurcht und Gerechtigkeit überall die Verheißung der Glückseligkeit verbindet; sondern auch das Neue Testament erklärt ja, daß „die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze sei und die Verheißung habe beide des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens" (1. Tim. 4, 8), daß echte Frömmigkeit von Segnungen auch im Zeitlichen begleitet werde. Und wenn der Herr uns ermahnt, nach dem Reiche Gottes und Seiner Gerechtigkeit zu trachten: so füget er hinzu, daß alsdann alles Andere uns zufallen, uns „zugelegt werden" solle, womit er doch eben Dieses sagt, daß alles Andere zwar eine untergeordnete Bedeutung behalte, aber gerade darum keinesweges ohne alle Bedeutung sei. Freilich muß hiebei auch ein anderes Wort der heiligen Schrift wohl beachtet, ja betont werden: „daß wir durch viel Trübsal müssen in das Reich Gottes eingehen" (Apgesch. 14, 22), wodurch wir auf eine andere Seite der Sache geführt werden: daß jene der Gottseligkeit für das gegenwärtige Leben mitgegebene Verheißung vorzugsweise auf den geistigen Segen derselben geht, sofern sie es ist, die uns mit Geduld in Trübsalen waffnet, darauf, daß „Denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen" (Röm. 8, 32). Indessen wird die Erfahrung des Lebens schon einen Jeden genugsam überzeugen, daß das Glückseligkeitsideal, welches der Seele vorschwebt, sich immer nur sehr unvollkommen realisirt. Das Gegenstück der Glückseligkeit, das Leiden, inneres wie äußeres Leiden, bleibet einmal trotz aller „frommen Wünsche" und trotz aller Klugheitsregeln, in keinem Menschenleben aus, zum Zeugnisse der Wahrheit, daß nicht Glückseligkeit, sondern Seligkeit, daß das vollkommene Leben in Gott, und zwar unter einer neuen und ganz anderen als der gegenwärtigen Gestalt unsres Daseins, die rechte Finalbestimmung sei. Und im wahren Sinne selig kann ein Menschenkind auch auf den Trüm-

mern seines irdischen Glückes sein, auch unter Widerwärtigkeiten und Schmerzen aller Art, wodurch eben die Seligkeit ihre himmlische Natur kundgiebt, und es bezeugt, daß sie nicht von dieser Welt sei. Die Seligkeit, welche als eine himmlische Gnadengabe zu dem Menschen herabgestiegen ist — denn Niemand vermag sie sich selber zu verschaffen, oder aus dem eigenen Inneren zu schöpfen, wie der Stoiker seine selbstsüchtige apathische Ruhe — sie begleitet einen Menschen von der Erde zum Himmel, um droben, als in ihrer eigentlichen Heimath, sich erst völlig zu entfalten. Die Glückseligkeit dagegen, auch den seltenen Fall angenommen, daß Jemand sie ein langes Leben hindurch bewahren und behaupten konnte, bricht jedenfalls in der Todesstunde in Stücke. Ihre irdischen Elemente, ihre vielen großen und kleinen Relativitäten, bleiben zurück auf dieser Erde; und nur Dasjenige, was auch aus diesem Materiale geistig zur Seligkeit verarbeitet worden ist, nur der Schatz des Glaubens und Gehorsams, der Liebe und Weisheit, welcher unter dem Allem zu einem wahren Eigenthume der Seele geworden ist, wird in das himmlische Reich mit hinübergenommen.

§. 47.

Der irdische, auf das diesseitige Leben beschränkte Charakter des Glückseligkeitsideals wird auch alsdann erkannt, wenn wir dieses vom Standpunkte der Gemeinschaft aus betrachten. Von diesem Standpunkte aus erscheint das Glückseligkeitsideal namentlich in der Vorstellung von der goldenen Zeit, von dem goldenen Zeitalter, welches als Paradieseszustand in weiter Ferne hinter uns liegt, während es dann vielmehr als das Ziel unsres Begehrens und Strebens den Blicken vorschwebt. Die Idee der goldenen Zeit ist die Idee von einem gesellschaftlichen Zustande auf Erden, in welchem allgemeine Religiosität und Sittlichkeit mit der harmonischen Entwickelung aller Kräfte der Menschheit und mit einer möglichst großen Summe des Genusses und Wohlseins für das Ganze und die

Individuen, also mit einem Zustande äußerer und innerer Harmonie des Daseins, verbunden ist. Eine phantastische Ausmalung der goldenen Zeit ist in den vielen Utopieen vorhanden, welche von Zeit zu Zeit aufgetaucht sind und immer wiederkehren, z. B. in Vorstellungen wie diese: in jener Zeit werde der Geist der Liebe und Weisheit auf immer alle Kriege aus der Welt geschafft, ferner die fortgeschrittene Beherrschung der Natur alle bösartigen Seuchen unmöglich gemacht, auch die Kunst gelehrt haben, das Menschenleben weit über seine heutige Grenze auszudehnen u. s. w. Jedoch, auch abgesehen von dergleichen willkürlichen Erzeugnissen der Phantasie, darf man behaupten, daß selbst die Ethik, wenn sie sich mit der Erörterung der menschlichen Gesellschaftsideale, der ethischen Gemeinschaftsgüter, sowie der Bedingungen für ihre Erlangung beschäftigt, eine Anweisung dazu sein will, wie man die goldene Zeit ins Leben rufe, oder doch auf sie hinarbeite und die Wege zu ihr bahne, was schon Plato gethan hat in seinen Büchern „vom Staate", seinem Idealstaate, als dem Bilde eines sittlich harmonischen Gesellschaftszustandes. Die höchste aller religiösen Vorstellungen über die goldene Zeit, als vollkommenste Erscheinung des höchsten Gutes innerhalb der irdischen Daseinsbedingungen, ist die Vorstellung von dem irdischen Messiasreiche, welche wieder im Chiliasmus ihren stärksten Ausdruck gefunden hat, d. h. in der Lehre vom tausendjährigen Reiche, in welchem — am Ende der Zeiten — die Macht des Bösen gebunden sein werde, so daß sie sich nicht mehr als gesellschaftliche Macht zu äußern vermöge, die Gemeinde Gottes aber, nach allen den vielen und ausgedehnten Kämpfen der Kirche, ihren großen weltgeschichtlichen Sabbath feiere. Der Kern des Chiliasmus, wenn man seine phantastische Ausschmückung bei Seite läßt, besteht in der Idee von der Weltherrschaft des Christenthums, einer Idee, welche besonders in den drei ersten Jahrhunderten lebendig war und ihr Licht helle leuchten ließ mitten in jener Verfolgungs- und Drangsalszeit der Kirche, in jenen

Tagen der Märtyrer, als die Christen Gottes Reich nur als die Eine köstliche Perle besitzen konnten, nur als die beseligende Kraft des Glaubens und Hoffens, nur in der persönlichen Vereinigung der Herzen mit dem Erlöser, in der Gemeinschaft am Wort und Sacrament, also nur als Seligkeit, und gar nicht als Glückseligkeit. Im Gegensatze gegen alle die drückenden Zustände jener großen Anfangszeit erhob sich nun der Chiliasmus in dem Bewußtsein der Weltherrschaft Christi und in der auf diesem Gedanken beruhenden Erwartung eines allgemeinen Friedens auf Erden. Und, merkwürdig genug! sobald das Christenthum zur anerkannten und herrschenden Staatsreligion wird, also die Weltherrschaft wirklich erlangt, verschwindet auf längere Zeit jene ganze chiliastische Hoffnung und Denkweise. Die Weltherrschaft des Christenthums, seine königliche Macht, kann nun freilich auf höchst verschiedene Art, mehr oder minder wahr und falsch, bald in vorwiegend fleischlichem, bald in geistlicherem Sinne verstanden werden. Jedoch bleibt es immer jenes Ideal, welches bei der Forderung, daß das Gottesreich sich als ein alle menschlichen Gesellschaftszwecke umschließender Totalorganismus entwickeln solle, den Seelen vorschwebt. Und dasselbe Ideal ist es, welches seit den Tagen, in welchen das Christenthum die Stellung einer Staatsreligion gewann, allen christlichen Staaten wenigstens vorgeschwebt hat. In seiner allseitigen Entwickelung bleibet denn auch das Ideal der Christenheit nichts Anderes, als die über den ganzen Erdboden verbreite Einheit christlicher Staaten und Nationen in einem allumfassenden Zustande der Gerechtigkeit und des Friedens, wo die von Natur einander entgegengesetzten und feindlichen Volksindividualitäten in der höheren Einheit des Glaubens und der Liebe vereint sind, wo in dem allgemeinen Weltfrieden „die Wölfe werden bei den Lämmern liegen, Kühe und Bären mit einander auf der Weide gehen“ (Jes. 11, 6 ff.). Diesem irdischen Ideale soll freilich seine Berechtigung bleiben, jedoch unter einer Einschränkung, welche von allen irdischen Idealen gilt, daß sie nämlich niemals

vollständig erreicht werden, daß sie unserm Streben zwar vorschweben und es beflügeln sollen, jedoch niemals anders als nur annäherungsweise in die Wirklichkeit eintreten. Die goldene Zeit kommt und wird kommen: unter dem gegenwärtigen Himmel wird aber nie der Zeitpunkt erscheinen, in welchem es heißt, daß sie gekommen ist. Denn Sünde und Tod und die antichristlichen Mächte, welche von der jetzigen Oekonomie der Dinge einmal unzertrennlich sind, machen Dieß zu einer Unmöglichkeit. Ja, denken wir uns auch einen weltgeschichtlichen Augenblick, in welchem die goldene Zeit in ihrem Glanze aufgeht, der Satan aber gebunden wird: in einem folgenden Momente wird sie schon wieder verschwinden, der Teufel wieder losgelassen, die Kirche auf's Neue die leidende und streitende sein. Die vollkommene Erscheinung des Reiches Gottes und das vollkommene Königreich Christi tritt erst durch eine große Krisis ein, mit der, von oben her gewirkten, Aufrichtung des himmlischen Reiches, welches aber nicht ein Reich der Glückseligkeit, sondern der ungetrübten Seligkeit und Herrlichkeit sein wird (Vgl. Offenb. Joh. 20. 21).

Glückseligkeit, sei es nun daß sie unter dem Gesichtspunkte des Individuums oder der Gemeinschaft betrachtet, daß sie religiös oder nicht religiös bestimmt werde — und ursprünglich gehört jener Begriff nicht der Religion, vielmehr dieser Welt an — kann hier auf Erden, wo sie doch ausschließlich ihre Heimath hat, nie und nirgend in ihrer Vollkommenheit gefunden werden. Der hienieden herrschende Gegensatz, welcher Schmerz und Trübsal, Noth und Tod heißt, verhindert die praktische Durchführung des Ideals. Daher darf diese Erde keineswegs als eine Insel der Glückseligen angesehen werden, ebenso wenig aber als ein bloßes Jammerthal: denn relative Glückseligkeit findet sich allerdings vor, obgleich es auch mit dieser sehr mißlich stehen würde, wenn keine Seligkeit für uns Menschen geoffenbart wäre. Aber das Evangelium lehrt uns, ebenso wenig Glückseligkeit als Leiden für Finalbestimmungen zu halten, in ihnen nicht die eigent-

liche und letzte Bestimmung des Menschenlebens zu finden: beide sind nur Zwischenbestimmungen, welche zu diesem irdischen Dasein mit gehören, weil wir durch dieselben, als Erziehungsmittel, für die zukünftige Seligkeit, für das himmlische Leben heranreifen sollen, für jenes Leben, in welchem wir nicht vom Leiden allein, sondern ebenso sehr von dem jetzigen Verlangen nach Glückseligkeit erlöst sein werden, theilhaftig der Seligkeit Gottes selbst, der Freiheit der Kinder Gottes, also in einem Zustande, welcher uns alle die niederen Güter, von denen wir hienieden nur allzu abhängig sind, alsdann garnicht mehr vermissen lassen wird. Und das himmlische Leben, als ein Leben in Gott und zugleich in jenen höheren Gebieten der Schöpfung, welche Gott mit seiner vollkommenen und herrlichen Gegenwart erfüllt, ist ein unauflösliches Leben (Hebr. 7, 16), ein Leben, welches die unauflösliche Harmonie aller seiner einzelnen Momente, also des Göttlichen und Menschlichen, des Unerschaffenen und Erschaffenen, der Thätigkeit und Ruhe, der Liebe und Beschaulichkeit darstellt, während das gegenwärtige Leben immerdar der Auflösung und Zersplitterung seiner Momente ausgesetzt ist, was namentlich von unsrer Glückseligkeit, der wie Glas zerbrechlichen, der wie Dampf zerfließenden, gesagt werden muß. Ein Optimismus, welcher die Glückseligkeit als die Finalbestimmung unsres Lebens aufstellt, welcher, vor dem Unheile der Sünde, vor der tausendfältigen Noth des Daseins die Augen zuschließend, dafür hält, daß in dieser „besten Welt" weder an der vorhandenen Tugend, noch an der herrschenden Glückseligkeit im Wesentlichen Etwas auszusetzen sei, ein solcher Optimismus ist, wenn auch weit weniger tiefsinnig, jedenfalls aber um gar Nichts weniger unwahr, als ein Pessimismus, welcher Leiden und Sterben als die Finalbestimmungen des Lebens, also als Dasjenige ansieht, wofür eigentlich gelebt werde. Dieser Pessimismus hat in unsern Tagen einen geistreichen, für Viele sehr bestechenden Ausdruck in der Schoperhauer'schen Lehre von der Unglückseligkeit gefunden, einer Lehre, welcher zufolge unsre

ganze Existenz, ja, das Leben selbst das höchste Uebel ist, als dessen bloße Ableger alle einzelnen Uebel des Daseins zu betrachten seien. Denn nach dieser Lehre besteht der wesentliche Begriff des Lebens darin, daß es ein selbstsüchtiges Wollen und Trachten, und darum ein sich unablässig erneuernder Schmerz, ein stetes Leiden sei, wie Solches schon in der niederen Schöpfungssphäre die leidende Thierwelt uns vor Augen stelle, in welcher das Schauspiel gegenseitiger Peinigung und Zerstörung Tag und Nacht fortspiele; in höchster Potenz aber wiederhole es sich in der Menschenwelt, in welcher die Individuen im ruhelosen Wettstreite der Selbstsucht, sich gegenseitig bekämpfen, peinigen und ärgern, wodurch sie denn zugleich sich selbst quälen. Ein jeder Mensch verlange freilich darnach, glücklich zu werden, jage aber einer Seifenblase, der Fata Morgana eines Glückseligkeitsideals nach, welches niemals erreicht werde und nur den Schmerz der Nichtbefriedigung in der Seele zurücklasse, einen Stachel, der zu immer neuen Wünschen, Gelüsten und — Illusionen den Reiz gebe. Die wahre Weisheit bestehe also darin, die große Leere des Daseins gründlich zu erkennen und sich durch keine Phänomene mehr blenden zu lassen. Hiernach bleibe unsre ethische Aufgabe heute noch dieselbe, wie die jener indischen Asketen, daß man nämlich dem Wunsche und Willen, zu leben und zu existiren, völlig absterbe, und „Nichts" wolle, weil das Wollen die Quelle aller Illusionen und aller Leiden sei. Das Begehrenswertheste für den Menschen, das höchste Gut, sei die Vereinigung (das Aufgehen) mit „dem Nichts", die Erlösung von der Bürde des Lebens selbst; es bestehe darin, daß man wiederum werde, was man vor der Geburt gewesen, nämlich nicht-existent.*) Wie irrthumsvoll, verkehrt und monströs diese Lehre sein mag, so behält sie dennoch einem flachen Optimismus gegenüber, welcher von dem inneren Widerspruche und

*) Schopenhauer, die Welt als Wille und Vorstellung.

aller Noth des Lebens Nichts verspürt haben will, immerhin ihre relative Berechtigung.

Eine eingehendere Betrachtung des Optimismus und Pessimismus muß übrigens dem Folgenden vorbehalten werden.

§. 48.

In der Hoffnung auf das zukünftige Seligkeits- und Herrlichkeitsreich wirken wir für das Reich Gottes auf Erden, fest überzeugt, daß wir dabei nicht in das löcherichte Faß der Danaiden schöpfen. Auf dieser Erde kann aber das Gottesreich nicht anders verwirklicht werden und zu seiner Darstellung kommen, als unter fortgesetztem Kampfe und stets erneueter Ueberwindung des Bösen, als des dem Guten Entgegengesetzten. Sowie nun das Gute sowohl Dasjenige ist, wonach der Mensch streben soll, als auch Dasjenige, worin er, gemäß dem Bedürfnisse und Triebe seines Innersten, Frieden und Seligkeit findet: so bildet das Böse nach beiden Seiten hin den genau entsprechenden Gegensatz. Sofern das Gute aber unter dem Gesichtspunkte des heiligen G e s e t z e s G o t t e s betrachtet wird, ist der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem als der Gegensatz zwischen dem für Sinnes- und Handlungsweise Normalen und Abnormen zu definiren. Sofern dagegen das Gute, als ein Zustand r e a l i s i r t e r V o l l k o m m e n h e i t, unter dem Gesichtspunkte der Seligkeit, Glückseligkeit und Weltharmonie angeschaut wird, vergegenwärtigt sich uns der Gegensatz zwischen den G ü t e r n und U e b e l n des Lebens. Ein Uebel ist im Allgemeinen Dasjenige, dem der Mensch seiner Natur nach sich gern entziehen möchte, weil das Leben dadurch gehindert und gehemmt, eine Disharmonie in der Existenz hervorgebracht wird. Alle Uebel aber, sowohl physische als geistige, ebenso wie die ihnen entsprechenden Güter, gehören principiell dem Gebiete des A e s t h e t i s c h e n an — das Aesthetische nämlich, in dem älteren, allgemeineren Sinne, von Demjenigen verstanden, was Lust oder Unlust, ein Gefühl des Wohlseins oder das entgegengesetzte Gefühl erweckt —, so

lange als sie nicht beiderseits in Beziehung zu dem heiligen Gebote für unser Wollen und Thun gestellt werden. Das relativ Begehrenswerthe, sowie anderseits, was mehr oder weniger, oder unter gewissen Bedingungen zu verabscheuen und zu fliehen ist, kann auf keine Weise richtig gewürdigt und gemessen werden, als allein an dem höchsten Gute und an dem höchsten Uebel.

Das Reich Gottes und das Reich der Sünde. Das höchste Uebel.

§. 49.

Da das Gute, als Aufgabe und Bestimmung des Menschen, in der Liebe zu Gott und seinem Reiche besteht: so ergiebt sich von selbst, daß das Böse nur als der principielle Gegensatz der Liebe, oder als Egoismus gefaßt werden könne. Das Böse ist nicht ein bloßer Defect, nicht eine bloße Beschränkung, so daß der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem auf den Unterschied zwischen dem mehr oder minder Vollkommenen hinauskäme. Das Böse ist vielmehr ein Positives, so gewiß als der böse Wille wirklich ponirt, eine Stellung einnimmt, sich selber wider das Gute setzt. Das Böse ist kein nothwendiges Entwickelungsmoment: es ist Dasjenige, was nicht sein soll, dessen Sein in der Schöpfung Gottes absolut unberechtigt ist, und was ewig in der Nacht der Möglichkeiten hätte bleiben sollen. Es besteht auch nicht in der bloßen Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft, wenn auch immerhin eines der Hauptphänomene, in denen es hervortritt, in dieser Herrschaft besteht: denn die tiefsten und eigentlich entscheidenden Factoren des Guten sind nicht Vernunft und Sinnlichkeit, Freiheit und Natur, sondern göttlicher Wille, menschliche Freiheit und wiederum göttliche Gnade. Das Böse ist Sünde, eine Störung des normalen Verhältnisses derjenigen Willensrichtung, welche ursprünglich nicht bloß auf ein unpersönliches Vernunftgesetz, sondern auf den

Schöpfer selbst gerichtet war. Und wenn der gute Wille der in der Gemeinschaft mit Gott den göttlichen Schöpfungszweck vollende ist: so ist dagegen der böse Wille die Verleugnung und Bekämpfung des Schöpfungszweckes und die Verfolgung eines entgegengesetzten Zweckes, indem der egoistische Wille „über alle Dinge" nicht Gott, sondern sich selber will, und unabhängig von Gott dem Herrn, diese Welt beherrschen, gebrauchen, genießen will. Und wie das Gute nicht allein in einzelnen Individuen auftritt, sondern als ein Reich, ebenso auch das Böse, dessen Reich auf Erden mit dem Reiche Gottes, wie das Unkraut mit dem Weizen, nur allzu nahe zusammen ist. Und gleichwie, der Lehre der göttlichen Offenbarung zufolge, das Reich des Guten nicht allein auf Erden seine Unterthanen hat, sondern die jenseitigen Seelen und Geister, die heiligen und erst geheiligten, mit umfaßt: so erstreckt sich auch das Reich des Bösen über diese irdische Sphäre hinaus, auch jene dämonischen Seelen und Geister umfassend, welche im Teufel ihren Mittelpunkt haben, also daß der Kampf, welcher auf Erden zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Sünde gekämpft wird, in den Kampf jener höheren Geisterwelt verflochten ist. Allerdings hat diese Vorstellung von einem Reiche der Sünde dadurch ihre besondere Schwierigkeit, daß das Böse keine organisirende, sondern eine desorganisirende (auflösende und zerstörende) Macht ist, weßhalb dort, wie es scheint, die zu einem Reiche erforderliche Einheit fehlen muß. Aber obgleich das Böse desorganisirend wirkt, und nur in dem Zerstören des ursprünglich Guten existirt, und obgleich das Reich des Bösen, sofern die verschiedenen egoistischen Willen sich gegenseitig bekämpfen, in sich selbst zwiespältig sein muß: dennoch ist es, von anderer Seite betrachtet, wieder nicht mit sich selber im Streite, sondern besitzt allerdings, insofern alle egoistischen Willenskräfte gegen das Reich Gottes und dessen Verwirklichung conspiriren, eine gewisse zusammenhaltende Einheit. Zu seiner höchsten Entfaltung aber in der Menschenwelt kommt der Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen erst durch

die Erscheinung Christi. Denn nachdem durch diese Erscheinung der Schöpfungszweck zum Erlösungszwecke geworden ist: so bestimmt sich nunmehr der Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen zum Gegensatze zwischen dem Willen, welcher sich dem Heile hingiebt, und dem Willen, welcher es verschmäht und bekämpfet.

§. 50.

Wird aber das höchste Gut als die Einheit der heiligen Liebe und Seligkeit verstanden, so müssen wir das höchste Uebel als Einheit von Sünde und Seligkeit verstehen. Das höchste Uebel ist die Sünde selbst, wie sie mit dem Bewußtsein der Schuld, Strafwürdigkeit und inneren Verwerflichkeit verbunden ist. Dieses Uebel (supremum malum) ist es, welches der Mensch mehr als jedes andere Uebel verabscheuen soll, und welches selbst durch den Besitz aller relativen Güter niemals aufgewogen wird. „Was hälfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinne, und nähme doch Schaden an seiner Seele?" spricht des Menschen Sohn. — Im Grunde, wie man füglich sagen darf, tragen alle Menschen von diesem höchsten Uebel jeder sein Theil, sofern sie alle ohne Ausnahme durch die Sünde ihrem Gotte entfremdet sind, und alle einen Krankheitskeim in sich hegen, welcher sich endlich bis zum Tode entfalten muß (Röm. 5, 12, Jak. 1, 15), d. h. so lange das Eine Heilmittel noch nicht gefunden ist. Auch da, wo das Schuldbewußtsein und die Anklage des Gewissens noch nicht erwachten, bezeuget die Unseligkeit der Seele sich selbst, als durch ein indirectes Zeugniß, durch jene unerklärliche Traurigkeit, von welcher in jedem Menschenherzen ein gewisser Fonds vorhanden ist, durch jenen Ueberdruß, jenes Gefühl der Leere und Oede des Daseins, welches den Menschen oft manchmal mitten im Besitze aller äußeren Güter überfällt, und ihn alsdann nöthigt, immer neue Mittel zur Vertreibung der Langenweile auszudenken, ein Zweck, welcher jedoch niemals wirklich erreicht wird. Hat doch Lord Byron

die Langeweile, welche sich häufig zum Lebensüberdrusse steigert, das Mysterium der vornehmen Welt genannt. Dieses Mysterium kommt darauf hinaus, daß die Menschen, weil vom ewigen Leben geschieden, inmitten dieses Lebens sich im „Elende“ (in der Fremde) befinden, und daher nicht allein, wo sie mit irdischer Noth und Entbehrung zu kämpfen haben, sondern nicht weniger im Besitze aller irdischen Güter, den Druck und die Oede der Zeitlichkeit empfinden müssen, daß der Mensch, welcher noch nicht das höchste Gut gefunden hat, niemals ein eigentliches Jetzt, eine in vollem Sinne gegenwärtige Stunde gewinnen kann, sondern überwiegend entweder in der vergangenen oder zukünftigen Zeit lebet, welche wie durch eine Luftspiegelung ihm beständig einbildet, er werde an einem noch bevorstehenden Zeitpunkte Das erreichen, was er nur zur Stunde noch nicht erreichen könne, ohne daß er es zu irgend einer Zeit wirklich finden wird, und zwar darum niemals, weil Zeit und Ewigkeit sich ihm in seiner Seele niemals vermählen. Wenn aber das Bewußtsein und die Anklage des Gewissens mit allen ihren Schrecken auftreten, wie die heilige Schrift an Saul und Judas, wie Shakespeare an mehreren seiner tragischen Gestalten, sie uns in ergreifendster Weise vor Augen malen: alsdann erst begegnet uns das Böse als das höchste Uebel, das es giebt, in seiner unverhüllten Gestalt. Und zum völlig ausgereiften Bösen (malum consummatum) wird es alsdann, wenn alle Möglichkeiten zur Bekehrung und Besserung erschöpft sind, wenn die Zukunft verloren, jede Hoffnung der Erlösung erloschen ist, und wenn zu dem Unfrieden des Inneren auch von außen her noch entsprechender Jammer und Elend hinzukommt. Das vollendete Böse führet aber unsre Gedanken aus dieser Welt der Mischungen, wo Gutes und Böses, Wohl und Wehe überall nahe beisammen wohnen, in das Jenseits, in jene kosmische Region hinüber, welche wir Hölle nennen, in jenes Reich der Verdammten, über dessen Eingange nach Dante's Inferno (III, 1 ff.) die düstre Inschrift steht:

Durch mich geht's ein zur Stadt der Qualerkornen,
Durch mich geht's ein zum ew'gen Weheschlund,
Durch mich geht's ein zum Volke der Verlornen.
Das Recht war meines hohen Schöpfers Grund;
Die Allmacht wollt' in mir sich offenbaren.
Allweisheit ward und erste Liebe kund,

— — — — — — — — — — — —

Die ewigen; und ewig daur' auch ich.
Laßt, die ihr eingeht, jede Hoffnung fahren.

Dieser Abschnitt des großartigen Gedichtes ist zugleich darum so merkwürdig, weil der Dichter die Hölle nicht allein von der Gerechtigkeit, sondern auch von der Liebe erbaut werden läßt, weil die Gerechtigkeit ein inneres Moment der Liebe, die Selbstrechtfertigung und Selbstbehauptung der Liebe, die Geltendmachung ihres Rechtes ist, nämlich Denen gegenüber, welche die Liebe zurückgestoßen und verscherzt haben. Hiedurch will Dante mitten in der großen Disharmonie die dennoch fortbestehende Weltharmonie nachweisen. In relativem Sinne aber, und wie eine Vorausdarstellung des Zukünftigen, kann das vollendete Böse sich auch schon innerhalb der jetzigen irdischen Zustände finden. Wenn nämlich das Ideal des vollendet Guten hier auf Erden einen ethischen Totalorganismus bedeutet, welcher die Einheit herrschender Religiosität, Sittlichkeit und Glückseligkeit darstellt: so muß das vollendet Böse, oder die Hölle auf Erden, als das Gegentheil, als eine annäherungsweise realisirte Totalität der Uebel, moralischer wie physischer Uebel, gedacht werden. Eine Totalität von Uebeln kann aber nur als ein solcher Gesellschafts- und Weltzustand vorgestellt werden, welcher sich in allgemeiner Desorganisation und Auflösung befindet, in welchem durch den Alles zernagenden Egoismus alle Bande sich gelöst haben, Gottlosigkeit, freche Verleugnung der Wahrheit, und das Laster in allen seinen Gestalten zur Herrschaft gelangt sind im Bunde mit Unseligkeit und Unglück, innerem und äußerem Elend. Annäherungsweise können wir ein Bild der auf Erden erscheinenden höchsten Potenz des Bösen im römischen Reiche zur Zeit

seines Verfalls erblicken, das Bild eines großen, ungeheuerlichen — Weltaases (Matth. 24, 28), in dessen Schooße böse, unreine und dämonische Geister sich eingenistet haben. Auch Jerusalems Zerstörung tritt vor unsre Augen, nicht allein als ein Bild der entsetzlichsten Sünde, Schuld und fruchtlosen Widersetzlichkeit gegen Gott und seine Sache, sondern auch als ein Zustand, in welchem die menschliche Gesellschaft, von außen her durch die Feinde, die Werkzeuge der vergeltenden Gerechtigkeit, bedrängt, in wilden Parteikämpfen, im Zusammensturze aller Verhältnisse, in Jammer und Noth, wider sich selber raset. Wir können ferner an die Schreckenszeit der ersten französischen Revolution denken, deren grauses Nachspiel heute vor unsern Augen aufgeführt wird. Ganz vornehmlich aber lenkt das prophetische Wort unsre Gedanken auj die letzte Weltzeit, in welcher „der Mensch der Sünde soll geoffenbaret werden, welcher sich gegen Alles erheben wird, was Gott und Gottesdienst heißet, und setzet sich selber in Gottes Tempel, vorgebend, er sei Gott" (2 Theſſ. 2). Wenn die höchste Potenz des Guten in ihrer Erscheinung auf Erden, nämlich vom Gesichtspunkte der Gesellschaft angesehen, das Ideal eines über den ganzen Erdboden ausgebreiteten Bündes christlicher Staaten und Nationen ist, unter allgemeiner Herrschaft der Gerechtigkeit und des Friedens: so scheint das prophetische Wort die höchste Potenz des gesellschaftlichen Bösen auf Erden unsren Blicken im Voraus als eine Universalmonarchie, ein Weltreich zu zeigen, in welchem der Antichrist in Gestalt eines Weltherrschers, mit aller äußeren Macht ausgerüstet und durch den falschen Propheten, wie auch durch alle Mittel der Cultur und Gesittung unterstützt, die Völker der Erde verführt, so daß sie sein Maal- und Wahrzeichen tragen, in welchem er seine Alles verkehrende und verderbende Macht wider jede göttliche und menschliche Ordnung aufbietet. Die in sich abgeschlossene prophetische Schilderung des vollendet Bösen, sowohl in der gegenwärtigen als der zukünftigen Welt, aller Plagen der Erde und der Hölle, ist uns in der Apokalypse

gegeben, welche diesem Bilde das entgegengesetzte, des vollendet Guten, des Reiches Gottes in seinem fortschreitenden Kampfe und Siege, gegenüberstellt.

Das Reich Gottes und die Welt. Optimismus und Pessimismus.

§. 51.

Gottes Reich wird aber nicht allein dem der Sünde und des Bösen entgegengesetzt, sondern auch der Welt, in der ethischen Bedeutung dieses Wortes. Nach dem Sprachgebrauche der Bibel ist die Welt zunächst freilich der Inbegriff des Geschaffenen, außerdem aber die menschliche Gesellschaft in ihrem Zustande nach dem Falle, oder „diese Welt", ein Ausdruck, welcher insonderheit jene ethische Qualität bezeichnen soll. Und da auch die leibliche Schöpfung die Folgen des in der Geisterwelt vorgegangenen Falles theilt, so gehört die Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande mit zu dieser, d. h. zu der in abnormer Verfassung und Entwickelung befindlichen, Welt. Jedoch ist diese Welt keineswegs mit dem Reiche der Sünde und des Bösen völlig Eines, obgleich sie allerdings eine Welt der Sünde ist, sofern das Reich des Bösen Raum in ihr gewonnen und sie mit ihren Wirkungen inficirt hat. Das Wesen dieser Welt ist ein Doppelwesen, ein gemischtes Wesen, welches weder unbedingt als böse und arg verdammt, noch unbedingt als gut gepriesen werden darf. Sie trägt die Merkmale entgegengesetzter Principien (des guten und des bösen) an sich, umschließet streitende Elemente und Qualitäten, welche nie versöhnt werden können, weßhalb sie eben zum Untergange bestimmt ist, um in verklärter, harmonischer Gestalt wieder aufzuerstehen. Wird sie in ihrem Verhältnisse zu andren Regionen der Schöpfung betrachtet: so ist sie eine Zwischenregion, eine Zwischensphäre, weder Himmelreich noch Hölle, wohl aber ein Vorhof zu beiden. Sie ist eine

Welt der Sünde, des Todes und der Vergänglichkeit. Nichts desto weniger ist sie noch immer eine Gotteswelt, in welcher den zerstörenden Kräften unaufhörlich die schaffenden und erhaltenden Kräfte entgegenwirken, und in welcher, auch abgesehen von der Erlösung, die Barmherzigkeit Gottes sich in unzähligen Weisen bezeugt. Jenes höchsten Gutes freilich ermangelt sie; und in so fern ist sie eine Welt des Unfriedens und der Unseligkeit. Dabei ist sie jedoch auch der Inbegriff aller relativen Güter, der Relativitäten der Tugend und Glückseligkeit, der idealen und realen Herrlichkeiten, welche zwar bei Weitem nicht das Absolute sind, wofür sie doch beständig angesehen und mit ihm verwechselt werden, aber ebenso wenig werthlos heißen dürfen, vielmehr Zwischenrealitäten sind, die allerdings auch ihre Geltung haben. In Folge dieser ihrer zweideutigen Natur ist die Welt unzuverlässig, so daß Niemand auf sie bauen und trauen darf, die Urtheilslosen und Unerfahrenen aber sich alle früher oder später betrogen sehen müssen. Derjenige aber, welcher dieser Welt mit kritischem Urtheile gebraucht, auch auf ihren Gebieten nach Wahrheit fraget und suchet, wird finden — zwar nicht die Wahrheit selbst, wohl aber werthvolle und köstliche Bruchstücke der Wahrheit. In ihrer Geschiedenheit von Gott trägt die Welt immerdar eine Feindschaft gegen Gott in ihrem Schooße, wodurch sie ihre Verwandtschaft mit dem dämonischen Reiche beweis't; auf der andren Seite ist sie aber zugleich für die Erlösung empfänglich, und birgt ein tiefes Verlangen nach dem höchsten Gute, wodurch sie ihre ursprüngliche Verwandtschaft mit dem Reiche Gottes bezeugt. Dieses hat die Folge, daß Gottes Reich zu der gegenwärtigen Welt in einem zwiefachen Verhältnisse steht, letztere also unter einem zwiefachen Gesichtspunkte zu betrachten ist. Einerseits ist diese Welt Dasjenige, was als sündhaftes Wesen dem Reiche Gottes entgegensteht, was als ein Böses (Uebel) geflohen und bekämpft werden muß. „Habet nicht lieb die Welt, noch, was in der Welt ist“ (1 Joh. 2, 15); „der Welt Freundschaft ist Gottes Feindschaft“ (Jakob. 4, 4). Von der

andren Seite angesehen, ist aber die Welt die zu ihrer wahren Bestimmung hinzuführende und für sie zu erlösende: „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab" (Joh. 3, 16); sie ist das für das göttliche Reich Empfängliche, ein bildsamer Stoff (das formabile), welcher sich dazu eignet, für jenes Reich organisirt zu werden, ein Acker („der Acker ist die Welt", Matth. 13, 27), in welchen es hineingepflanzt werden soll, ein Haushalt, dessen relative Güter nicht bloß trügliche Scheingüter sind, sondern die Bestimmung haben, zu dem höchsten Gute in das rechte Verhältniß gestellt zu werden. Außerhalb des Reiches Gottes aber, ohne Antheil an dem höchsten Gute, bleibet die Welt ein perennirendbr Widerspruch in sich selber, ein Stückwerk, welches niemals ein Ganzes werden kann, oder eine Harmonie, welche unaufhörlich in Disharmonie übergeht. Aus der geschilderten Zwitterart dieser Welt erklären sich die entgegengesetzten Aeußerungen der Heiligen Schrift über die Welt. Und aus derselben lernen wir zugleich die zwei Welt- und Lebensanschauungen verstehen und würdigen, welche im menschlichen Geschlechte immer wiederkehren: den Optimismus und Pessimismus.

§. 52.

Der nicht christliche, naturalistische Optimismus ignorirt die Sünde und die Erlösung, und bleibt sich Dessen immer unbewußt, daß durch den Sündenfall die Welt eben diese Welt geworden ist. Er geht von der Annahme aus, daß diese Welt sich noch immer in dem ursprünglichen Zustande befinde, wie damals, als „Gott Alles ansahe, das er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut." Das höchste Gut, so weit es je vorhanden gewesen, sei niemals verloren, die Weltharmonie niemals gestört worden; die Welt befinde sich in normalem Zustande und normaler Entwickelung, und, unter dem Gesichtspunkte des Ganzen betrachtet, sei Alles gut. Das höchste Gut sei die freie Selbstentfaltung der Humanität in einer Welt, welche alle Be-

dingungen zu diesem Zwecke darbiete. Die optimistische Lebensanschauung läßt nämlich den Blick ausschließlich bei den schaffenden und erhaltenden Kräften des Daseins verweilen, verschließet ihn aber vor den, nicht weniger vorhandenen, Mächten des Todes und der Zerstörung. Das Böse betrachtet sie nur als einen Mangel (Defect), eine Beschränkung, ja, als die Bedingung für alle Bewegung und allen Fortschritt des Lebens; das höchste Uebel (das gesteigerte Böse) aber erblickt sie in der herrschenden Unvernunft (Sinnlichkeit), Unwissenheit und Barbarei, welche indessen durch die fortschreitende Cultur schon allmählich überwunden werde. Der Gegensatz dieser Anschauungsweise, der Pessimismus, nimmt dagegen an, entweder, daß die Welt schon ursprünglich und von Anfang an ein Jammerthal war, daß der Mensch zur Unglückseligkeit, zu einer mangelhaften Lebensentwickelung geschaffen sei; oder er setzet zwar an den Anfang aller Geschichte ein goldenes Zeitalter, welches aber längst verschwunden sei, um einer fort und fort steigenden Depravation Raum zu geben. Seine beständige Klage lautet: in dieser Welt könne einmal das höchste Gut vom Menschen niemals gefunden werden; es sei überhaupt ein bloßes Ideal, ein Gedanke, ein Phantasiegebilde, aus des Menschen Wünschen hervorgegangen, welchem er zu seinem Unglücke stets nachtrachten müsse, während doch die Wirklichkeit ihm immer nur das höchste Uebel vor Augen stelle, nämlich das ganze Leben und das Dasein selbst als eine unaufgelöste und unauflösliche Disharmonie, einen schmerzlichen Contrast zu den Forderungen des Ideals.

Das Christenthum ist die Wahrheit sowohl des Optimismus, als des Pessimismus. Es ist pessimistisch, indem es lehrt: die ganze Welt liegt im Argen (1 Joh. 5, 18); das Paradies ist verloren, und das höchste Gut vom Erdboden verschwunden; das Menschenleben mit aller seiner Herrlichkeit zeigt uns heute, nachdem der Mensch, durch den Mißbrauch des freien Willens, seiner königlichen Würde verlustig gegangen ist, nur noch die Ruinen eines zerstörten Königthums. Anderseits ist es

aber auch optimistisch, indem es lehrt: der Mensch hat die Möglichkeit, erlöset und in sein Königthum wieder eingesetzt zu werden; in Christo ist das höchste Gut wiedergebracht, die Pforte des Paradieses wieder aufgethan.

Vergleichen wir nun den Optimismus und Pessimismus, so wie beide in dem natürlichen Menschenleben auftreten, mit einander: so können wir nicht umhin, den Pessimismus in soweit als die höhere Anschauung zu bezeichnen, als er jedenfalls, der Wahrheit gemäß, den vom Optimismus verschleierten Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit entschleiert. Mitten in seiner Verirrung ist dennoch dem Pessimismus eine tiefere Empfindung eigen von dem einmal vorhandenen Stachel des Daseins; und eben darum, weil er den Thatbestand, nämlich die gestörte Harmonie, richtiger auffaßt, ist er der fortdauernde Corrector des Optimismus, dessen eingebildeten, so behaglichen Frieden er immer auf's Neue stört. Optimismus und Pessimismus sind Geschwister, und verhalten sich zu einander, wie unmittelbares Empfinden sich zur Reflexion verhält. Zu jeder Zeit kommt sowohl der eine wie der andere unter den Menschen vor. Denn der Mensch hat einerseits den Trieb zum Leben, findet Lust und Freude an der Existenz, während er anderseits insgeheim Sünde, Sorge und Gram in seinem Herzen trägt. Was aber das geschichtliche Auftreten der optimistischen Lebensanschauung betrifft, so sind es besonders die productiven Perioden unsres Geschlechts, in denen sie die Oberhand hat. So bei den Griechen in ihrer Blüthezeit. Denn so lange der Mensch seine eigene schöpferische Kraft fühlt und ausübt, so lange glaubt er auch an den Sieg der schöpferischen Kräfte des Daseins überhaupt, ein Glaube, der freilich die Wahrheit für sich hat, aber nicht Stand hält, es sei denn, daß er zugleich der Glaube ist an die Neuschöpfung in Christo. Dagegen führt der Pessimismus vorzugsweise das Wort in den unglücklichen Zeiten der Geschichte. Entweder betrachtet er die Welt alsdann vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte der Tugend, und findet, daß anstatt der Tugend die ganze Welt

lauter Untugend und Laster vor unsern Blicken ausbreite. Man denke an Plautus und Tacitus, an die römischen Satiriker, namentlich an Juvenal, dessen zornglühende Schilderung der Sitten seiner Zeit in wesentlichen Punkten mit denjenigen des Apostels Paulus im ersten Capitel des Römerbriefes, gewiß einer nichts weniger als optimistischen Schilderung, übereinstimmt. Oder aber er betrachtet die Welt überwiegend unter dem Gesichtspunkte der Glückseligkeit, wobei er denn findet, das menschliche Dasein sei das allerunglückseligste, das es überhaupt gebe; und mit solchen Farben ist es mehr als einmal geschildert worden. Alle Klagen des Pessimismus concentriren sich aber in der Einen: Alles sei eitel, das ganze Menschenleben ohne Zweck und Sinn. Und zwar ist dem heidnischen Pessimismus eigen, daß in ihm das Ethische mehr oder weniger vom Fatalistischen beherrscht, die Schuld des Ganzen überwiegend einem dunklen, unerklärlichen Schicksale beigemessen wird. Dennoch aber steht er dem Christenthume näher, als jener behaglich selbstzufriedene und bedürfnißlose Optimismus: denn „die Gesunden bedürfen ja des Arztes nicht, sondern die Kranken." Daher ist es in ethischer Hinsicht jedenfalls lehrreicher, die unglücklichen Zeiten der Geschichte zu studiren, als die glücklichen, weil die unglücklichen Zeiten uns eben das Finale des natürlichen Menschenlebens zeigen, uns vor Augen malen, was zuletzt „die Moral" jener optimistischen Geschichte sei. Auch hier gilt das alte Wort: Respice finem. Daher hat die Betrachtung der Zustände des Heidenthums, wie sie zur Zeit der Geburt Christi erschienen, so viel Lehrreiches, weil wir in ihnen das Resultat erblicken, zu welchem damals die heidnische Welt durch den langen Verlauf ihrer Geschichte endlich gelangt war, nämlich: völlige Resultatlosigkeit, den reinen Nihilismus, in welchem das Ganze endete. Der Jammer der Zeiten ist es, welcher den Weg bahnet zur Erkenntniß der Schuld, so daß durch den religiös-ethischen Pessimismus dem wahren Optimismus vorgearbeitet wird.

§. 53.

Daß der Optimismus des natürlichen Menschenlebens sich nicht durchführen läßt, davon zeuget, wie die alte, so auch die neuere Welt; und wir haben nicht nöthig, nur bei den Griechen die Belege dafür zu suchen. Auch der größte Dichter der neueren Zeit, Goethe, der Vertreter der heitren, lebensfrohen Weltanschauung, dient uns dafür als sprechendes Beispiel. Niemand hat mit solcher Energie, wie Goethe, den Blick auf die schaffenden und erhaltenden Kräfte des Daseins gerichtet, während er zugleich von den zerstörenden Kräften sich abwendete, oder sie doch nur soweit bemerken wollte, als sie sich ihm unabweisbar aufnöthigten, jedoch immer sie den herrschenden Lebensmächten gegenüber als völlig ohnmächtige betrachtete. „Ich bete den Gott an", sagt er, „der eine solche Productionskraft in die Welt gelegt hat, daß, wenn nur der millionste Theil davon in's Leben tritt, die Welt von Geschöpfen wimmelt, so daß Krieg, Pest, Wasser und Brand ihr nichts anzuhaben vermögen. Das ist mein Gott!" *) Hiemit bezeichnet er aber selbst seinen Gottesbegriff als den physischen, nicht als den ethischen. Und die nämliche Productionskraft hat er im Auge bei Betrachtung des Menschenlebens: denn wie Vieles hier auch zu Grunde gehen mag: immer „circulirt doch ein frisches, junges Blut." Dasselbe gilt in sittlicher und geistiger Hinsicht. Nach jeder öden und unproductiven Zeit erhebt sich auf's Neue das Genie, und ergießt in das Menschengeschlecht seine befruchtenden Ströme. Ueberall ist der Mensch von den Quellen des Lebens und der Lebensverjüngung umringt; und der Dichter ruft seinen Zeitgenossen zu: Oeffnet eure Augen; ihr brauchet das Gute nicht in einem fernen Jenseits zu suchen; es ist hier, wenn ihr's nur ergreifen wollet. Lernet euch des Daseins freuen, indem ihr euch der Herrlichkeit der Natur und der Herrlichkeit jener höheren Natur

---

*) Eckermann, Gespäche mit Goethe (3. Aufl.) II., S. 191 f.

hingebt, welche sich durch die Erzeugnisse des Genies offenbart; lebet euer Leben in Liebe, verbreitet Bildung, Cultur um euch her; schöpfet aus den Quellen, welche zu euren Füßen strömen, wenn ihr nur darauf achten wollet, anstatt in Trägheit und Grübeleien umherzugehen; und ihr werdet erkennen, daß in dieser Welt gut sein ist. — Die in dieser Lebensweisheit enthaltene Wahrheit verkennen wir gewiß nicht. Giebt es doch Keinen, welchen im Grunde nicht danach verlangte, sie zu hören, seine Augen für die Herrlichkeit der Schöpfung und des natürlichen Menschenlebens aufzuthun, welcher nicht gerne der Aufforderung Folge leistete, die Herrlichkeit des Lebens rings um sich her zu erblicken, wie im Größten und Erhabensten, so auch im Kleinsten, in dem Entlegneren, aber ebenso auch in Dem, was uns zunächst liegt, was wir jedoch gerade darum so oft unbeachtet lassen, sei es der Sonnenstrahl, der in unser Zimmer hereinfällt, seien es Menschen, welche uns so gewöhnlich erscheinen, aus welchen aber doch etwas Neues und Interessantes, ja, ein Strahl der Ewigkeit hervorleuchtet, wenn wir nur Augen dafür hätten, seien es Lebensverhältnisse und Lebensaufgaben, die uns vielleicht nur sehr geringfügig erscheinen, aus denen sich aber dennoch etwas Bedeutendes *machen* ließe, wenn wir dazu nur Energie und Liebe besäßen. Deßungeachtet ist aber die Frage, ob durch solche Lebensweisheit wirklich dem Pessimismus gewehrt werden könne, solange nicht das Christenthum hinzutritt. Wir behaupten: jeder Optimismus, außer demjenigen des Christenthums, birgt in seinem Schooße, wenigstens dem Keime nach, einen verborgenen, zurückgedrängten und unüberwundenen Pessimismus. Und Dieses gilt auch von *Goethe's* Optimismus. Der auch bei Goethe vorhandene Punkt nämlich, aus welchem der Pessimismus sich nothwendig entwickeln mußte, lag unsrer Ansicht nach in dem *Resultatlosen* seiner Lebensanschauung. Wir wollen Dieß deutlicher zu machen suchen.

Bekanntlich gehört es zur Größe *Goethe's*, daß die Zustände, die er dichterisch schildert, keine bloßen Erdichtungen,

sondern selbsterlebte Zustände, innerlich durchgemachte Erfahrungen sind, von deren überwältigenden Macht er sich dadurch zu befreien suchte, daß er sie eben zu Gegenständen dichterischer Darstellungen machte. Er selber ist jener Werther, dessen unglückliche Liebe er mit so glühenden Farben geschildert hat. Er selber ist jener Tasso, der ausschließlich in der Welt der Phantasie und der Träume lebt, der in der Reizbarkeit seiner Künstlernatur von dem kalten Hauche der Wirklichkeit stets unbehaglich berührt wird. Ja, wir können hinzufügen: er selber ist sogar jener Antonio, der Hofmann, der Antipode des Dichters, freilich, ohne daß diese Beiden wirklich zu einer harmonischen Versöhnung und Einheit gebracht wären. Er selber ist jener Wilhelm Meister, der eifrigst nach Bildung, nach geistiger Entwickelung Verlangende, welcher aber bei diesem Trachten eine Illusion nach der andern an sich erfährt, ohne daß seine Lehr- und Wanderjahre ihm das letzte: Wohin? nachweisen könnten. Er selber ist jener Faust, der vom Glauben sich abwendet und in's Unbegrenzte hinausstrebt, zuerst nach unbegrenzter Erkenntniß, demnächst aber auch nach unbegrenztem Lebensgenusse, dem für ihn ebenso unerreichbaren. Alle diese verschiedenen Geistesrichtungen und Zustände bezeichnen ebenso viele Epochen seines eigenen Lebens. Nachdem nun aber diese einseitigen, mit starken Illusionen behafteten Ideale ihm zerflossen sind, wenn sie ihm lediglich als Material einer poetisch schönen Darstellung verbleiben, so entsteht die Frage: wo ist denn das Ideal seiner Lebensanschauung, das er zuletzt festhalten kann, damit er selbst und seine Leser darin Befriedigung und Ruhe finden? Welches Lebensziel bleibt am Ende stehen, um nicht allein für seine Poesie einen brauchbaren Stoff abzugeben, sondern damit im Aufblick zu ihm sein Leben sich gestalte und in dasselbe verkläre? — Man könnte höchstens Bildung, Cultur, humanes Leben als solche Ziele nennen. Hier offenbart sich aber bei näherer Betrachtung gerade Das, was wir das Resultatlose dieser ganzen Lebensanschauung nannten, mit andren Worten, der Man-

gel eines Letzten, eines Lebenszweckes, in welchem die Seele unter dem Ernste der Geschicke Ruhe finden könnte, ein Mangel, welcher daher rührt, daß bei Goethe das Humane sich vom Christlichen losgerissen hat, und bei sich selber Befriedigung, Trost und Ruhe zu finden meint. Wir behaupten keineswegs, daß seine Lebensanschauung des ethischen Gehalts völlig entbehre. Man würde uns auf seinen Götz von Berlichingen, auch auf seine Iphigenie, oder auf Hermann und Dorothea verweisen, Dichtungen, deren edle Gestalten uns das Bild der Liebe und Treue vor Augen stellen. Indessen, diese Dichtungen erscheinen bei ihm fast wie Inseln, die ihre eigene isolirte Lage behalten. Denn die Andeutungen einer ethischen Lebensanschauung, welche sich allerdings hier finden, haben nirgend anderswo eine weitere Ausführung erhalten. Dagegen erscheint in seiner Dichtung ein anderes moralisches Moment von Bedeutung, und zwar als ein in zunehmendem Maaße überwiegendes und herrschendes, nämlich Resignation und Selbstbeschränkung. Resignation ist es, was, wenn auch nur indirect, im Werther uns gepredigt wird, welcher in leidenschaftlichem Begehren des Verbotenen zu Grunde geht. Resignation ist es, was im Tasso gelehrt wird, welcher, in seiner unbegrenzten Hingebung an die Phantasie und Poesie, mit seinen unerfüllbaren Ansprüchen der Wirklichkeit gegenübertritt. Resignation und unmuthige Selbstbeschränkung ist es, was unter andren Formen in dem ganzen Wilhelm Meister anempfohlen wird, welcher immer auf's Neue sich an Aufgaben versucht, die seine Kräfte übersteigen. Und ist es nicht Dasselbe, was im Faust, welcher die Schranken irdischen Erkennens überfliegen will, dem Leser als das einzige zuletzt Uebrigbleibende vor die Augen tritt? — Aber wahrlich, bloße Resignation kann unmöglich jenes Letzte sein, in welchem unsre Seele Frieden finde. Nein! werden unsre falschen, illusorischen Ideale eines nach dem anderen zerstört: dann muß ein anderes, nämlich das echte Ideal zum Ersatze uns dargeboten werden. „Bildung", „Cultur", „huma-

nes Leben", das alles sind nur formale Bestimmungen, bei welchen wir unmöglich uns beruhigen können, es sei denn, daß uns Ein letztes, höchstes Ziel, welchem das Leben zustrebe, und Ein letzter Anhalt für alles Leben und Streben, deutlich gezeigt werde. Hier aber kommt's an den Tag, worau es jener Goetheschen Lebensanschauung fehlt: nämlich an einer wahren Teleologie, an Religion und Frömmigkeit, an einem Endziele, einer höchsten Aufgabe, welcher das ganze Leben nachtrachten, und auf welche es ethisch angelegt sein muß. Und ganz Dasselbe geht aus seiner Selbstbiographie („Wahrheit und Dichtung") hervor, in welcher uns weiter Nichts, als eine freilich im höchsten Grade interessante, anregende und befruchtende Talententwickelung begegnet.

Gleich der antiken Lebensanschauung, hat auch die Goethe'sche ausschließlich im diesseitigen irdischen Leben ihr Ziel, bewegt sich um die beiden Pole der Glückseligkeit und der Resignation. Seligkeit aber und Gottes Reich sind Dinge, welche völlig außer dem Bereiche dieser modernen Weisheit liegen. Denn, möge immerhin zuzugeben sein, daß die Vorstellung der Unsterblichkeit, die Vorstellung eines zukünftigen, höheren Lebens nicht geradezu von seiner Lebensansicht ausgeschlossen sei: jedenfalls bleibt diese Vorstellung hier ohne jede eingreifende Bedeutung. Im Gegentheil sollen wir, nach Goethe, unser gegenwärtiges Leben also einrichten und führen, daß dergleichen Vorstellungen auf dasselbe keinen bestimmenden Einfluß ausüben; wie die Griechen, welche ihm als Vorbild echter Menschenbildung vorschweben, sollen wir an dem gegenwärtigen Leben genug haben und dabei das zukünftige, wenn es seiner Zeit nachkommt, von selbst uns zufallen lassen. In correcter, künstlerischer Selbstbeschränkung (μηδὲν ἄγαν) sollen wir eine gesunde und tüchtige Menschenexistenz führen, in welcher wir gelassene Zufriedenheit mit dem Dasein und — mit uns selbst bewahren. Eine Zeitlang gelingt es Einem wohl, dieser Anschauung nachzuleben, sich mit ihr zu behelfen, wenigstens jener Auswahl, die mit Genie

einer gesunden Constitution und — mit Geld hinreichend ausgestattet ist. Auch die Griechen haben eine Zeitlang in einer solchen Lebensansicht dahingelebt, bis es zuletzt dahin kam, daß sie von des Todes Gewalt und dem Verderben, und zwar in allen seinen Gestalten, überwältigt wurden. Aber man begreift nicht, wie wir bei dieser Lebensansicht auch alsdann noch auskommen wollen, wenn etwa unsre Gesundheit sich weniger kernfest und frisch zeigen sollte, wenn wir etwa zu den Unbegabten, den Armen, wenn wir zu den Mühseligen und Beladenen gehören, wenn Siechthum, anhaltende Schmerzen, schwere Geschicke störend und aufreibend in unser Erdendasein eingreifen. Hier bleibt der Goethe'schen Ethik, eben darum, weil ihr „der Glaube fehlt", nichts Anderes übrig, als wieder und wieder uns auf die Resignation zu verweisen, oder auch — auf das Christenthum, nämlich als eine schöne Illusion für schöne, aber kränkliche Seelen: „denn sie war krank, die liebe Freundin", sagt er selbst von Fräulein von Klettenberg, welche ihm zu den „Bekenntnissen einer schönen Seele" Stoff und Beiträge hergegeben hat. Und im Blicke auf alle die krankenden und gebrochenen Existenzen, welche wir um uns her finden, im Blicke auf den Contrast, welcher sich immer zwischen Ideal und Wirklichkeit findet, hat jene moderne Ethik uns garnichts weiter zu sagen, keinen anderen Rath zu ertheilen, als diesen: man solle an die Wirklichkeit keine idealistischen Ansprüche stellen, sondern die Welt eben nehmen, wie sie nun einmal sei! — Ebenso wenig begreift man, wie wir jene Selbstzufriedenheit, welche die Goethe'sche Ethik fordert, bewahren sollen, wenn der Ernst des Gewissens erwacht, wenn wir unser sittliches Streben immer wieder gehemmt fühlen durch unsre eigene Natur, wenn wir klagen müssen: „das Gute, das ich will, das thue ich nicht, und das Böse, das ich nicht will, das thue ich." Daß Goethe, welchem keine dieser Erfahrungen fremd geblieben ist, und welcher namentlich die quälende Erfahrung von „dem häufigen Wiederkehren unsrer Fehler" genugsam gemacht hat, dennoch we-

der Pessimist wird, noch gläubiger Christ, diese Erscheinung erklärt sich lediglich daraus, daß er, anstatt in die schneidenden und ungelösten Widersprüche sich zu vertiefen, vielmehr sie zu vergessen sucht, um nicht in der Behaglichkeit seiner Existenz gestört zu werden, ja, sogar seinem Ideale entsagt, oder doch von den Forderungen desselben erhebliche Abzüge macht. Dieses Mindern und Abziehen von den Forderungen des Ideals, dieses Hinabsinken in die gemeine Prosa der Wirklichkeit, zeigt sich ebenfalls in seinem Faust. Denn derselbe Faust, welcher Anfangs sich in den höchsten Gebieten der Idee bewegt, welcher nach unbeschränkter Erkenntniß trachtet und in die Tiefen der Gottheit eindringen will, endet, im zweiten Theile der Dichtung, in verständiger Selbstbeschränkung damit, daß er alle Ideale der Speculation sich aus dem Sinne schlägt, und — am Hofe des Kaisers für die Zwecke der Civilisation wirkt, Deiche und Dämme aufführt gegen die Ueberschwemmungen des Meeres, Ackerbau, Industrie und andere auf das bürgerliche Gemeinwohl hinzielende Aufgaben fördert. In dieser (erst im späteren Lebensalter geschilderten) Richtung seines Faust läßt der Dichter den eigenen, mit den Jahren immer mehr die Oberhand gewinnenden Realismus, seine Resignation auf das Ideal, auf's Deutlichste sich abspiegeln.

Daß indessen das Resultatlose einer solchen Lebensanschauung, daß die unauflösliche Dissonanz des Daseins auch Goethe selbst zum Bewußtsein gekommen, und als ein Druck, welcher gegen seinen Optimismus einen Contrast bildete, ihm fühlbar geworden sei, das bezeugen mehrere seiner Selbstbekenntnisse, z. B., wenn er sagt: „Man hat mich immer als einen vom Glücke besonders Begünstigten gepriesen; auch will ich mich nicht beklagen und den Gang meines Lebens nicht schelten. Allein im Grunde ist es nichts als Mühe und Arbeit gewesen, und ich kann wohl sagen, daß ich in meinen 75 Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines

Steines, der immer von Neuem gehoben sein wollte"*). Zu solchen Selbstbekenntnissen können auch manche Aeußerungen über den Weltlauf und die Weltzustände hinzugefügt werden, welche einen völlig anderen Blick in's Menschenleben, als den optimistischen verrathen, Aeußerungen, in denen er Gedanken ausspricht, welche sich auf merkwürdige Weise gerade jetzt von Tage zu Tage mehr bestätigen, wie wenn er in seinem Alter einmal sagt: „Es geht uns alten Europäern mehr oder weniger allen herzlich schlecht; unsere Zustände sind viel zu künstlich und complicirt, unsre Nahrung und Lebensweise ist ohne die rechte Natur, und unser geselliger Verkehr ohne eigentliche Liebe und Wohlwollen. — Jedermann ist fein und höflich; aber Niemand hat den Muth, gemüthlich und wahr zu sein, so daß ein redlicher Mensch mit natürlicher Neigung und Gesinnung einen recht bösen Stand hat. Man sollte oft wünschen, auf einer der Südseeinseln als sogenannter Wilder geboren zu sein, um nur einmal das menschliche Dasein ohne solchen Beigeschmack durchaus rein zu genießen." — „Denkt man sich bei deprimirter Stimmung recht tief in das Elend unserer Zeit hinein, so kommt es Einem oft vor, als wäre die Welt nach und nach zum jüngsten Tage reif. Und das Uebel häuft sich von Generation zu Generation. Denn nicht genug, daß wir an den Sünden unsrer Väter zu leiden haben, sondern wir überliefern auch diese geerbten Gebrechen, mit unsern eigenen vermehrt, unsern Nachkommen."

„Unser Landvolk hat sich freilich in guter Kraft erhalten, und wird hoffentlich noch lange im Stande sein, — uns vor gänzlichem Verfall und Verderben zu sichern. Aber gehen Sie einmal in unsre großen Städte, und es wird Ihnen anders zu Muthe werden. Halten Sie einmal einen Umgang an der Seite eines zweiten „hinkenden Teufels", oder eines Arztes von ausgedehnter Praxis, und er wird Ihnen Geschichten zuflüstern, daß

*) Eckermann, Gespräche mit Goethe. I. Theil (3. Aufl.) S. 76. Gelzer, Deutsche Nationalliteratur II, 366 ff.

Sie über das Elend erschrecken und über die Gebrechen erstaunen, von denen die menschliche Natur heimgesucht ist, und an denen die Gesellschaft leidet."

„Klüger und einsichtiger wird die Menschheit werden; aber besser, glücklicher und thatkräftiger nicht, oder doch nur auf Epochen. Ich sehe die Zeit kommen, wo Gott keine Freude mehr an ihr hat, und er abermals Alles zusammenschlagen muß zu einer verjüngten Schöpfung. Ich bin gewiß, es ist Alles danach angelegt, und es steht in der fernen Zukunft schon Zeit und Stunde fest, wann diese Verjüngungsperiode eintritt."

Freilich muß man einräumen, daß solche Aeußerungen nur in einzelnen Augenblicken und gleichsam funkenweise bei Goethe vorkommen: aber davon legen sie ein unverwerfliches Zeugniß ab, daß im Hintergrunde auch seines Optimismus der Pessimismus lauert, und daß eine andere Lebensanschauung, als die eigentlich Goethe'sche, unabweisbar sich hier aufdrängt.

§. 54.

Jene Resultatlosigkeit, auf welche der Optimismus — möge er's immerhin vor sich selbst, wie vor Andren, zu verhehlen suchen — zuletzt hinausläuft, wird von den Wortführern des Pessimismus als eine Hauptentdeckung, welche Alles sage, immer wieder geltend gemacht. Denn es sind ja vorzugsweise die zerstörenden und vernichtenden Kräfte, auf welchen der Pessimismus seine Blicke ruhen läßt, und welche er als die in der Welt siegreichen betrachtet. Durch die ganze Schöpfung hindurch erblickt er mitten im Leben den Tod, auf allen Gebieten des menschlichen Daseins nichts als Siege des Schlechten und Gemeinen über das Gute, in der ganzen Geschichte das ununterbrochene Wälzen eines Sisyphussteines, und kommt dadurch schließlich zu dem Satze: das Menschenleben sei ohne Zweck, der letzte Zweck und Sinn des Daseins aber das Nichts. Dessenungeachtet höret er doch niemals auf, irgend ein Weltideal zu fordern, welches seiner Vorstellung nach sich verwirklichen sollte;

und, wie er seine beste Welt auch näher bestimmen möge, immer fordert er eine solche Welt, in welcher das Individuum eine absolute Befriedigung finden könne. Bei diesem Selbstwiderspruche, in welchem er das Ideal zugleich leugnet und fordert, tritt er häufig als Skepticismus, als Zweifel an der Realität des Lebens auf, jedoch als ein derartiger Zweifel, der diese Realität im Grunde fordert und insgeheim mit solcher Forderung die Zuversicht verbindet, daß sie auch gefunden werden müsse. Der skeptische Pessimismus muß sich daher entweder in Glauben verklären, oder in Fatalismus versinken.

Ein classischer Ausdruck für den, im Glauben sich verklärenden, skeptischen Fatalismus ist uns vom Standpunkte des Alten Testamentes aus in dem „Prediger“ gegeben, dessen Thema ja kein andres ist als dieses: Alles ist eitel! Der „Prediger“, welcher in der Person des Königs Salomo redend eingeführt wird, spricht in diesem Satze die Ansicht aus, daß das Leben keinen Zweck noch Ziel, kein τέλος habe, d. h. keinen unwandelbar feststehenden Endzweck, keinen solchen, in welchem der Mensch könnte Ruhe finden. Er hat Weisheit gesucht; dieses Suchen war aber nichts als eitle Mühe und verzehrende Geistesarbeit: denn die endlich entdeckte Weisheit ließ ihn zwar die Täuschungen des Lebens erkennen, aber auch weiter Nichts, und vermochte nicht, ihm auch ein Vollkommenes zu zeigen, in welchem sein Nachdenken als in einem Letzten und Abschließenden zur Ruhe kommen könnte. Darum sagt er, daß, wer sein Erkennen und Wissen mehre, dadurch nur seine Pein und sein Grämen mehre: denn er erkenne nur immer mehre der Illusionen des Lebens; das Resultat sei das Nichts, im Nihilismus aber eitel Grämen! Danach wendet er den Blick der praktischen Seite des Lebens zu. Und hier hat dem Salomo Alles zu Gebote gestanden. Wie reichlich hat er den Sinnengenuß kennen gelernt! Hielt er doch an seinem königlichen Hofe Sänger und Sängerinnen. Worin aber endete dieses Alles? In armseliger Leerheit und Hohlheit. Zwar hat er große Unternehmun-

gen ausgeführt; aber auch sie erweisen sich zuletzt als völlig eitel und vergeblich: nach dem Laufe der Welt muß er ja darauf gefaßt sein, daß Andere nach ihm kommen werden, die abbrechen oder verfallen lassen, was er begonnen hat. Was hat dann der Mensch von aller seiner Arbeit und Mühsal unter der Sonne? — Und sowie die Betrachtung des menschlichen Thuns und Strebens ihn zu dem Ausrufe bringt: „Alles ist eitel!", ebenso auch die Betrachtung der menschlichen Geschicke. „Es sind Gerechte, denen gehet es, als hätten sie Werke der Gottlosen, und sind Gottlose, denen gehet es, als hätten sie Werke der Gerechten." Und auch der Weise kann „das Werk Gottes" nicht finden, das unter der Sonne geschieht, d. h. die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit. Und was ihn mehr, als alles Andere, in seinem Skepticismus bestärkt, ist Dieses, daß sich nirgend im Leben des menschlichen Geschlechts ein rechter Fortschritt zeigen will. „Geschieht auch Etwas, davon man sagen möchte: Siehe, das ist neu? Was ist's, das geschehen ist? Eben das hernach geschehen wird, und geschieht nichts Neues unter der Sonne; und, was geschehen wird, ist auch geschehen in vorigen Zeiten, die vor uns gewesen sind." Während der Optimismus beständig rühmt von den Fortschritten des Menschengeschlechts, und eine goldene Zeit, sei es, daß sie in der einen oder der anderen Gestalt aufgehen soll, anzukündigen nicht müde wird: so erinnert der „Prediger" durch sein ernstes: „Es geschieht nichts Neues unter der Sonne!" daran, daß auch dieser laut gepriesene Fortschritt Nichts sein werde, als eine Wiederholung des längst Dagewesenen, und daß mit dem Geschlechte nur die alte Eitelkeit, nur der alte Jammer sich fortpflanze; oder mit andren Worten: daß die Grundbedingungen unsres Daseins doch immer die nämlichen bleiben, und es daher niemals zu etwas wesentlich Neuem komme. Mag also der Optimismus die großen Fortschritte preisen, welche unsere Generation in der Beherrschung der Natur erringt: „der Prediger" läßt in ihnen allen nichts für ein wirklich Neues gelten, solange als diese Fortschritte nicht in

Stande sind, die Vergänglichkeit und den Tod aus der Welt zu schaffen. Mag der Optimismus die Fortschritte des menschlichen Wissens hoch erheben: „der Prediger" läßt nicht einmal diese als ein wahrhaft Neues gelten, solange doch in Betreff der höchsten Fragen die Wissenschaft immer gleich unwissend bleibt, nur eine negative Weisheit, welche zwar die Illusionen dieses Lebens zu entschleiern vermag, nicht aber zugleich einen letzten Endzweck alles Daseins nachzuweisen, bei welchem wir uns beruhigen und stehen bleiben könnten. Damit es aber hierin je zu etwas wirklich Neuem komme, sind zuvor neue Existenzbedingungen, sowohl in geistiger als in niederer, natürlicher Beziehung, erforderlich. Mit andren Worten: was „der Prediger", auch ohne es auszusprechen, im Grunde verlangt, es ist die neue Schöpfung des Christenthums, der neue Himmel und die neue Erde. Solange das menschliche Geschlecht noch nicht dieses neuen Reiches, welches nicht von dieser Welt ist, theilhaftig geworden: solange kommt es in der Hauptsache nicht vom Flecke, solange wird es, wenn auch unter höheren und mehr entwickelten Culturformen, nur immer in dem alten Kreislaufe des vergänglichen Wesens sich fortbewegen, welchen „der Prediger" in folgenden Worten beschreibt: „Die Sonne gehet auf, und die Sonne gehet unter, und läuft an ihren Ort, daß sie wieder daselbst aufgehe. Alle Wasser laufen in's Meer, noch wird das Meer nicht voller." — Wie wenig aber sein Herz in diesem bunten Wechsel seine Befriedigung finde, das drückt er selbst wiederum also aus: „Das Auge siehet sich nimmer satt, und das Ohr höret sich nimmer satt! Krumm kann nicht gerade werden, und die Fehle können nicht gezählet werden."

In der bisherigen Schilderung haben wir nur Dasjenige wiedergegeben, was die Eine der Stimmen, welche im alten „Prediger"-Buche sich vernehmen lassen, uns zuruft. Neben jener skeptischen und klagenden Stimme aber erschallt dort noch eine andere tröstlichere Stimme. Und diese weiset uns darauf hin, daß eine große, wirklich neue Wendung der Dinge einmal

eintreten, daß der lebendige Gott selber einschreiten und ein gerechtes Gericht halten wird (12, 14. 11, 9). Und in diesen Worten reget sich schon der Keim jenes höheren Optimismus, welcher zu seiner Zeit im Evangelium geoffenbart worden ist. Dieselbe Stimme läßt sich aber auch ermahnend hören: „Laßt uns die Hauptsumme aller Lehre hören: Fürchte Gott, und halte seine Gebote!" Ja, sogar eine Glückseligkeitslehre wird von ihr aufgestellt, wenn sie nämlich, unter dem raschen Fluge der Zeit und des Lebens, gerade Dem, welcher Gott fürchtet, diesen Rath ertheilt: er solle unschuldige Lebensfreude, welche sich ihm darbiete, nur ergreifen: „So gehe hin, und iß dein Brod mit Freuden; trink deinen Wein mit gutem Muth; denn dein Werk gefällt Gott. Brauche des Lebens mit deinem Weibe, das du lieb hast, solange du das eitle Leben hast, das dir Gott unter der Sonne gegeben hat. Denn das ist dein Theil im Leben und in deiner Arbeit, die du thust unter der Sonnen" (9, 7. 9).

§. 55.

Der fatalistische Pessimismus hat einen großartigen Ausdruck in der römischen Kaiserperiode gefunden. Sowie Rom der weltgeschichtliche Typus für das Reich dieser Welt ist: so ist es ebenfalls typisch geworden für die Selbstauflösung und den Tod, in welchem das Weltreich endet. Gerade weil der Staat den Römern das höchste Gut, weil die politische Weltherrschaft der absolute, allumfassende Lebenszweck war, mußte Rom gerade durch die Verwirklichung dieses, nur endlichen und vergänglichen, rein irdischen Zweckes sich selbst zu Grunde richten. Denn nachdem der irdische Zweck einmal erfüllt ist, so bleibt für das menschliche Streben kein Gegenstand, keine Aufgabe mehr übrig. Hat doch alsdann das ganze Leben seinen Ernst, seine Spannkraft verloren, so daß mit vollster Wahrheit nur jenes alte: „Alles ist eitel!" sich wiederholt. Daher das furchtbare Sittenverderben, welches von jenem Zeitpunkte an ein

allgemeines ward und sich gleichmäßig über alle Classen der Gesellschaft verbreitete. Daher auch die große Popularisirung des Unglaubens, welcher aus den Philosophenschulen in's Leben des Volkes drang, der Zweifel an der göttlichen Weltregierung, während Natur, Schicksal, Glück, Gold die Gottheiten wurden, welche das ganze Dasein eigentlich beherrschten. Daher in steigendem Maaße das Gefühl, das Dasein sei nunmehr schaal und leer geworden, das Geschlecht in sein Greisenalter getreten, daher die Uebersättigung, der Lebensüberdruß mehr und mehr allgemein. Und bei allen edleren Geistern, welche schwermüthige Lebensanschauung! da ein geheimes Grauen, eine stille Verzweiflung sie erfüllte: daß das menschliche Dasein bei aller irdischen Pracht und Herrlichkeit ohne Ziel und Zweck, daß in allem menschlichen Thun und Treiben keine Wahrheit sei, und da sie sich vollkommen bewußt waren, daß mit allen reichlich vorhandenen Mitteln und Kräften dieser Welt dennoch nichts auszurichten, kein Schritt vorwärts zu machen sei. In einem stolzen, herzlosen Stoicismus suchten die Besseren ihre Zuflucht, während die Menge sich dem Epikureismus hingab, welcher im Grunde nur eine Flucht vor dem Tode, ein Versuch ist, im Genusse des Augenblickes Vergessenheit zu trinken, eine Verflüchtigung und Vernichtung des Lebens. Der fatalistische Pessimismus, welcher den Kindern jener Zeit tief im Gemüthe lag, sei es, daß er ausgesprochen oder stille gehegt wurde, konnte nur durch den religiös-ethischen Pessimismus und Optimismus des Christenthums, durch seine laute Predigt von der Sünde und Erlösung, gebrochen werden.

§. 55.

Auch in der neuesten Zeit hat sich der fatalistische und skeptische Pessimismus wiederholt. Und wie könnte es auch anders sein in einer Zeit, welche so ungeheuren gesellschaftlichen Erschütterungen und Umwälzungen unterworfen, einer Zeit, in welcher zugleich der Glaube von so vielen Seiten und auf so viele Weisen untergraben worden ist? Freilich hat auch die opti-

mistische Anschauung in unsrer Zeit sich mit großem Nachdrucke und in weitem Umfange geltend gemacht, und zwar unterstützt durch die productiven und industriellen Kräfte unsrer Zeit, ihre großen Culturschöpfungen. Die neuere Philosophie ist überwiegend optimistisch gerichtet, indem sie es vorzugsweise darauf angelegt hat, die feindlichen Gegensätze des Lebens in Einheit, Versöhnung, Harmonie aufzulösen. Aber, um garnicht davon zu reden, daß trotzdem die Philosophie eines Kant mit dem „radicalen Bösen" endete, ist ja aus dem Schooße jenes philosophischen Optimismus der Schopenhauer'sche Pessimismus (die Unglückseligkeitslehre) hervorgebrochen. Und Dasselbe hat sich in der Poesie wiederholt.

Goethe haben wir schon als Wortführer des Optimismus vorgeführt. Auch die Romantiker des neunzehnten Jahrhunderts können wir zu den Optimisten zählen, sie, welche, nach ihrem Siege über die prosaische Verstandesrichtung des achtzehnten Jahrhunderts, sich in der poetischen Herrlichkeit des Daseins berauschten und einem ästhetischen Lebensgenusse hingaben. Aber gerade aus jenem romantischen Optimismus ist Byron's Pessimismus aufgetaucht. In ihm und seinen Nachfolgern, welche bis in unsre Tage hereinreichen (wir erinnern hier nur an mehrere Dichtungen Lenau's, auch an den im Jahre 1837 gestorbenen italienischen Lyriker Leopardi u. A.), fand die geheime Schwermuth unsrer Generation ihre Propheten.

Obgleich aber Byron aus der romantischen Schule hervorgegangen ist, so glauben wir dennoch seine Anschauung am deutlichsten darstellen zu können, wenn wir ihn mit Goethe zusammenstellen. Beide große Dichter bewunderten einander: und doch ist des Einen Ansicht von Welt und Leben der des Anderen diametral entgegengesetzt. Goethe verschleiert die zerstörenden Kräfte des Daseins, Byron entschleiert sie überall in seinen Poesien rückhaltlos. Seine Poesie trägt die höchste Farbenpracht der Schönheit; alle Herrlichkeiten des Lebens läßt er in der Tiefe seiner Dichtung sich abspiegeln, aber nur, um sie

zeigen, wie sie die Keime des Untergangs und der Zerstörung in sich tragen. Alle Ideale des Menschenlebens strahlen in blendendem Glanze, aber nur, um darnach die Wirklichkeit als ihren schneidenden Gegensatz desto erkennbarer zu machen. Kaum giebt es irgend einen menschlichen Schmerz, eine innere Qual, welche nicht ihren besonderen Ton in der Byron'schen Poesie gefunden hätte, welche man auch „die Poesie des Weltschmerzes" genannt hat. Und gewiß, ein Pessimismus, wie dieser, obgleich weit entfernt, ein christlicher zu sein, konnte doch nirgendwo anders als in der christlichen Welt sich bilden, in welcher eben die unendlichen Ansprüche der Persönlichkeit zum Bewußtsein gebracht worden sind. Ein skeptischer Geist, ein zerrissenes Herz, sprechen sich in diesen Dichtungen aus, eine Mischung von Stolz und tiefem Jammer, ein Menschenherz voll titanischen Trotzes und „ein Menschenherz in Thränen", ein Herz, welches sich grenzenlos unglücklich fühlt und zugleich, ungeachtet aller seiner Sünde, sich selbst für unaussprechlich edel hält, zu den erhabensten Opfern, zu den heldenmüthigsten Thaten aufgelegt, ja, eben darum berechtigt zu sein glaubt, Gott den Herrn und die ganze Welt vor seinen Richterstuhl zu laden. Alle Helden seiner verschiedenen Dichtungen stellen nur des Dichters eigene Person in der einen oder andren Verkleidung dar. Byron selbst ist der Kain, welcher mit Lucifer durch den unendlichen Raum hinfliegt, in welchem ihm die Wüsten gezeigt werden, die einst von nun verbrannten Welten belebt waren, diese Erde aber als ein verschwindendes Pünktchen in der Unendlichkeit leuchtender Weltkugeln erscheint; und er selber ist's, der mit Lucifer in's Reich der Todten hinabfährt, um untergegangene präadamitische Generationen dort zu schauen. Und seine eigene Seele ist es, welche mit Bitterkeit gegen den Gott erfüllt wird, welcher nur schaffe, um wieder zu zerstören. Byron selbst ist der Manfred, der Child Harold, der Lara u. s. w. Wie mannigfaltig und abwechselnd auch seine Bilder der äußeren Welt sein mögen: überall bleibt es eine und dieselbe menschliche Persönlichkeit, ein und dasselbe

Herz, dieselbe düster brütende, zugleich verzagte und trotzige Menschengestalt, welche in dieser bunten und mannigfaltigen Pracht bald unter der einen, bald unter der andren Hülle auftritt — auf den Schweizer Alpen, auf dem unendlichen Meere mit dem Sternenhimmel über sich, in Rom bei den Denkmälern verschwundener Größe, bei Sestos und Abydos, in den einsamen Palmenhainen des Ostens, oder mitten im bunten Gewimmel des Menschenlebens — um nur immer das Eine, auch in der lachendsten Umgebung, zu verkünden, daß des Menschen Erdenlauf nichts sei als Leiden und Unglück, unverschuldetes so gut wie verschuldetes, daß der am reichsten begabte, für Glück und Freude vor Anderen empfängliche Mensch von Allen der unglückseligste sei, daß in seiner Brust eine Wunde blute, die nie zuheile, ein Feuer brenne, das nie verlösche, ein Hunger sich rege, der nie gestillt, ein Abgrund gähne, der nie ausgefüllt werde, daß er verurtheilt sei, ein Land der Herrlichkeit, welches er doch niemals finde, ohne Unterlaß zu suchen und zu ersehnen. Mit Weltverachtung, mit sarkastischen Ausfällen, kehrt er der menschlichen Gesellschaft den Rücken, in welcher doch nur Geistlosigkeit, kleinliches Wesen, gemeiner Egoismus die Herrschaft übe. In der Menschengeschichte, aus welcher er öfter, auf seiner Rundreise durch die Welt, einzelne Bilder hervorhebt, erblickt er lauter gesunkene Größen, lauter verwelkte Schönheit, welche nichts als Erinnerungen der Vergänglichkeit zurücklassen, Ruinen, über welchen das Lied der Klage erwache. Zwar träumet auch er zuweilen von einer goldenen Zeit, die noch kommen solle; und man hat seine Begeisterung für die Freiheitskämpfe der Hellenen als Zeugniß angeführt, daß doch ein Positives in ihm gelebt, daß ein geschichtliches Zukunftsziel ihm dabei vorgeschwebt habe, für welches er wirken wollte. Jedoch, seiner ganzen Persönlichkeit nach beurtheilt, war sein Glaube an ein politisches Freiheitsideal bei Weitem nicht so stark, als seine Verachtung der Welt, welche viel zu schlecht sei, als daß irgend ein Freiheitsideal in ihr zur Wirklichkeit werden, irgend ein wahrer Fort-

schritt zu Stande kommen könne. Was von Positivem, von Wirklichem in ihm lebte, war eben seine Poesie, die dichterische Verzückung auch mitten unter solchen Qualen, solchen aus tiefster Herzenswurzel aufsteigenden Schmerzen. Denn von ihm selber gilt auf's Höchste, was er von dem Dichter sagt: er sei mit den Bergen und den Gestirnen, mit der Nacht und dem Abgrunde befreundet, deren Geister zu ihm reden und ihre Geheimnisse ihm kund thun. Das tiefste und letzte dieser Geheimnisse aber ist das, welches im Manfred mit diesen Worten ausgesprochen wird: das Leben und seine ganze Geschichte sei ihm geworden

wie Küstensand,
Unzählige Atome, Eine Wüste,
Erstorben, kalt und öde. Wilde Brandung
Spritzt schäumend auf. Doch bleibet Nichts,
Als nackte Trümmer, hohle Wracks und Leichen,
Und Klippen, voll von salz'gem, bitterm Kraut.
(Act. II, Sc. 1.)

Dieses, in Verbindung mit seiner unersättlichen, die ganze Welt lüstern umspannenden Begehrlichkeit, in Verbindung mit jenem nie auszufüllenden, dunklen Abgrunde, bleibet Byron's vorherrschendes Thema, welches in unendlichen Variationen überall durchklingt.*)

Goethe und Byron verhalten sich also zu einander, daß der Eine der Dichter der Harmonie, der Andere der Dichter der Disharmonie ist. Aber das Menschenleben kennt weit höhere Harmonieen, als die Goethe'schen, und zwar gerade darum, weil es weit tiefere Dissonanzen kennt, als diejenigen, die Goethe erkannte und erkennen wollte. Und das Menschenleben bedarf einer ganz anderen Deutung seiner Dissonanzen, als Byron zu geben verstanden hat. Die Weltanschauung des Einen wie

*) Vgl. seine Selbstbekenntnisse in den Unterhaltungen mit Medwin (Gespräche mit Lord Byron. Deutsche Uebers. S. 73).

des Anderen leidet an demselben Mangel. Beiden fehlt das Christenthum. Daher stehen sie so weit zurück hinter Shakespeare. Bei dem Letzteren finden wir eine historische Weltanschauung, mit dem echten Pessimismus und dem echten Optimismus, obgleich man sagen darf: der pessimistischen Betrachtung sei bei ihm die reichere Entwickelung zu Theil geworden. Zwar ist Shakespeare keineswegs eigentlich religiöser Dichter, er dichtet nicht in unmittelbar religiöser Tendenz: seine Größe besteht aber darin, daß seine Dichtungen in den Voraussetzungen des Christenthums wurzeln, dessen Wirkungen in dem ganzen, so mannigfaltigen Weltleben, das er vor unsern Blicken entrollt, indirect zu spüren sind. Eine durchgängige Voraussetzung in seinen Dichtungen ist die tief christliche Auffassung der Sünde. Seine Menschen, keine bloßen Phantasiegebilde, sondern aus der Fülle und Wirklichkeit des Lebens genommen, haben alle Fleisch und Blut; und an ihnen allen wird offenbar, daß in ihrem Fleische nichts Gutes wohnet, so daß auch seine reinsten und edelsten Charaktere, seine Julia, seine Desdemona, lauter wirkliche Menschen, einen Zusatz von Sünde und Schuld haben, durch welchen ihr nachfolgendes Geschick motivirt wird. Sie alle sind unter der Sünde beschlossen. Auch seine Poesie mag eine Poesie des Weltschmerzes heißen: aber sie ist nicht eine Klage über unverschuldete Schmerzen der Menschen. Nein, einer Welt der Sünde entspricht bei ihm eine Welt des Todes und der Vergänglichkeit, entspricht das Elend der Menschen und die Eitelkeit des Weltlebens, welche ihren symbolischen Ausdruck erhalten hat in dem König Lear auf jener Haide in finstrer Sturmnacht. Hier wird kein titanischer Trotz, keine innere Verbitterung vom Dichter zur Anschauung gebracht, um sie dadurch auch uns einzuflößen: vielmehr flößet er uns eine heilige Scheu ein und tiefe Ehrfurcht vor der göttlichen Weltordnung, vor der Vergeltung und den gerechten Strafgerichten des Herrn, und durchweg erscheint die Schuld des Einzelnen in die des Geschlechtes hinein geflochten. Was hier vorherrscht,

sind allerdings die erschreckenden Blitzstrahlen der Gerechtigkeit mit dem Rollen ihrer Donner, ist der Untergang aller menschlichen Größe; und hinter dunklen Wolken ist die Gnade und Barmherzigkeit Gottes verhüllt. Jedoch auch diese strahlt bei Shakespeare mehr als einmal hindurch; und in einzelnen seiner Dichtungen, wie dem „Kaufmann von Venedig", und „Maaß für Maaß", welche beide sich um den Gegensatz von Recht und Gnade, Gesetz und Evangelium bewegen, fällt letzterem offenbar die Hauptrolle zu. Eine Weltanschauung, welche keineswegs resultatlos vorübergeht. Zwar wieder und wieder ertönt die erschütternde Mahnung daran, daß Alles eitel ist, daß alle weltliche Größe, die prächtigen Paläste, die wolkenhohen Thürme, diese Erdkugel selbst einmal verschwinden wird, wie das flüchtige, auf den Brettern aufgeführte Schauspiel: wie oft aber und wie nachdrücklich werden wir auch erinnert, daß es Etwas gebe, was nicht eitel und vergänglich sei, Etwas, worin wir zuletzt ausruhen können, nämlich Gott und seine heilige Weltordnung, seine gerechte Schickung! wie oft werden wir auch erinnert: es gebe im Menschenleben selbst ein Unvergängliches, Treue und Glaube, Liebe und Gerechtigkeit (man denke z. B. an Cordelia und Kent in der angeführten Tragödie), mit Einem Worte, das Religiös-Sittliche, als das Einzige, was unter den erschütternden Wandlungen des Menschenlebens Stand hält, das Unsterbliche im Menschen, was nicht von dieser Welt ist, was den Menschen mit der jenseitigen, ewigen Ordnung der Dinge verknüpft. Auch hier ergiebt sich also, nachdem alle Stimmen gezählt worden, jenes Salomonische Resultat: „Fürchte Gott, und halte seine Gebote!"

§. 57.

Wir haben etwas länger bei dem Pessimismus verweilt, darum nämlich, weil nur der wahre Pessimismus zum wahren Optimismus führt. Gleichwie aber der christliche Pessimismus seine Bestätigung findet in der Erfahrung des wirklichen Lebens,

ebenso auch, und zwar in besonders prägnanter Weise, in den beiden großen Phänomenen des Tragischen und des Komischen. Indeß reden wir hier nicht von Erzeugnissen der Dichtkunst, sondern vom Tragischen und Komischen als kosmologischen Bestimmungen, als zwei Grundzügen dieser gegenwärtigen Welt, welche sowohl zum Lachen auffordert, wie zum Weinen. Das Eine wie das Andere prediget also über das alte Thema: „Alles ist eitel!"

Ziehen wir denn zunächst das Tragische in Betracht und fragen: was für eine Welt, welchen vorherrschenden Charakterzug dieser Welt zeiget uns das Tragische? — Dieses zeigt uns eine Welt sittlicher Freiheit, welche zu gleicher Zeit der Schauplatz schwerer Geschicke und blutiger Verbrechen ist, eine Welt, welche ferner, und zwar auf den Höhepunkten des sittlichen Lebens, unserm Blicke die schmerzlichsten Contraste enthüllt zwischen Ideal und Wirklichkeit, ideale Menschen vor uns vorüberführt, welche unter den Verwickelungen des Freiheitslebens zu Grunde gehen, ja, den Untergang alles Hohen und Großen, alles Schönen, Edlen und Guten — Widersprüche, welche durchaus keine Lösung auf dieser Erde finden können, sondern überall nur mittelst jenes Gegensatzes, den das Christenthum durchführt zwischen dieser Welt, diesem Weltlaufe, dieser gegenwärtigen, und der jenseitigen, zukünftigen Welt, in deren Tiefen allein die Möglichkeit einer wahren Lösung verborgen liegt.

Das Tragische, als der schmerzliche Contrast zwischen Ideal und Wirklichkeit, trägt freilich in seinen niederen Formen ein fatalistisches Gepräge; in seinen höheren und höchsten Formen aber setzet sich das Fatalistische in's Ethische, das Schicksal in die Schuld um. Jener Contrast läßt sich schon in der Natur und im Verhältnisse der Natur zum Menschen erkennen. Unserm Gefühle drängt sich die Wahrnehmung als ein schmerzlicher Widerspruch auf, daß in aller ihrer Schönheit die Schöpfung unter dem Drucke der Vergänglichkeit seufzt, die Thierwelt rings umher so großen Plagen unterworfen ist, die Naturmächte so oft

zerstörend in das Menschenleben eingreifen, manches blühende Menschenleben, wenn es sich eben am lieblichsten entfalten sollte, von einem heimlich nagenden Wurme getödtet wird, daß ein unglücklicher Zufall (d. i. ein unvorgesehenes Ereigniß) — und dieser unglücklichen Zufälle Zahl ist Legion — plötzlich die Hoffnungen einer reichen Zukunft zu Nichte macht. Noch stärker nöthigt sich uns dasselbe Gefühl auf, wenn wir das idealeste Freiheitsleben so oft unter Krankheiten und körperlichen Leiden, in Armuth und Noth, in aufreibenden Kämpfen zu Grunde gehen sehen, wenn ein edler Dichter, ein Camoens vor Hunger sterben muß, um in einem alten, als Almosen geschenkten, Leichenhembe bestattet zu werden! (Wir erinnern hier an Schack Staffeldt's, des dänischen Dichters, herrliche Poesie: Camoens, in welcher des Dichters Geschick uns zugleich auf die Schuld der Gemeinschaft, auf die Versündigungen Lissabons hinweist). Doch nicht allein bei dem Anblicke äußerer Geschicke werden wir von jenem Gefühle überwältigt, sondern auch, wenn wir in die menschlichen Seelen, in das Innere menschlicher Persönlichkeiten einen Blick thun, wenn wir so viele edle und schöne Seelen nicht sowohl durch äußeres Geschick, sondern ein inneres zu Grunde gehen sehen, nämlich durch ein tiefes, in ihrer Individualität, in ihrem Wollen, in ihrer Liebe begründetes Seelenleiden, da sie von einem inneren Widerspruche verzehrt werden und schlechterdings nicht in's rechte Gleichgewicht mit ihrer Umgebung kommen können, zu welcher sie sich wie Pflanzen eines milderen Himmelstrichs zu einem rauhen, winterlichen Klima verhalten. Man hat gefragt, ob es vielleicht Dieses sei, was Goethe in seinem „Wilhelm Meister" habe ausdrücken wollen, wo die wahrhaft poetischen Menschen, die, welche am meisten Liebe in sich tragen, wie Mariane, Aurelie, Mignon, der Harfenspieler, alle sterben müssen, während die mehr prosaischen und realistischen Naturen leben, sich wohl befinden, alle inneren und äußeren Wandlungen glücklich überstehen. Hat vielleicht der Dichter zu erkennen geben wollen, daß jene feineren, zartsinnigeren Naturen in dieser Welt

niemals rechte Wurzeln schlagen können? daß ein ideal gestimmtes, ein poetisches Gemüth — auch abgesehen von seinen Leiden, Leidenschaften und Verirrungen — um in einer Welt wie diese nicht zu Grunde zu gehen, eines tüchtigen Beisatzes bedürfe von gröberem, irdischem Stoffe? daß für solche Seelen, wie die Rahel (Varnhagen van Ense's Gattin) an einer Stelle ihrer Briefe sich ausdrückt, in dieser Welt keine rechte „Anstalt getroffen" sei? — Jedenfalls zeigt uns die Wirklichkeit manche Seelen, für welche in dieser Welt (abgesehen von der Anstalt der Erlösung) keine rechte Anstalt getroffen scheint, während wir doch sagen müssen, daß jene Seelenleiden um der Sünde willen da seien, nicht bloß um der persönlichen, sondern auch um der allgemeinen Sünde und des weithin herrschenden engherzigen Egoismus willen, dessen Eindrücke, wie eisige Prosa, den feiner angelegten, den einer idealen Leidenschaft hingegebenen Naturen wahrhaft todbringend werden. Noch klarer offenbart sich, und zwar in seiner ethischen Bedeutung, das Tragische des gegenwärtigen Weltlaufes dadurch, daß gerade die Heroen der sittlichen Welt, die Männer, welche, mit mächtiger Thatkraft ausgerüstet, nach der Verwirklichung hoher Ideale trachten, so häufig, wenn auch nicht ohne eigene Schuld, zu Grunde gehen. Und diese tragische Erscheinung ist es, welche die dramatische Poesie vor anderen zu ihrem Gegenstande macht (die historische Tragödie). Die Weltgeschichte aber vergegenwärtigt uns immer auf's Neue dasselbe Phänomen, den Untergang ihrer Helden, und zwar in Folge und Wirkung des Umstandes, daß sie entweder ein bloß subjectives Ideal verfolgten, oder ein wahres Ideal über die ihm und ihnen selbst gesteckten Grenzen hinaus durchführen wollten. An solche stets wiederkehrenden geschichtlichen Erscheinungen hält sich vorzugsweise die dramatische Kunst in ihren Darstellungen. Aber schon Aristoteles, neuerdings Hegel, schärfen die Regel ein: der tragische Held müsse eine Schuld haben; in der Tragödie dürfe man nicht einen in jeder Beziehung Guten und Gerechten, welcher völlig unverschuldet

in's Unglück gerathe, schildern wollen, was allzu starkes Grauen erwecken, für das sittliche Gefühl empörend und verwundend sein würde. Dieser bloß ästhetischen Betrachtungsweise wollen wir ihren Werth nicht absprechen: das wirkliche und geschichtliche Leben jedoch hält sich keineswegs innerhalb dieser Grenze. Vielmehr zeiget es uns, wie auch das schlechthin Gute, das unbedingt Berechtigte in dieser Welt untergeht, zeiget uns, daß es ein Leiden giebt um der Sünde willen, welches kein Leiden ist für die eigene Sünde, sondern ausschließlich ein Leiden um Anderer willen, für des Volkes, des Geschlechtes Schuld, zeiget uns vor Allem Christum, wie er von dem undankbaren Geschlechte zurückgestoßen und gekreuzigt wird, zeiget uns in mancherlei Gestalten die Bestätigung jenes Wortes Christi: „Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Propheten, und steinigest, die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich euch versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel. Aber ihr habet nicht gewollt!" Unter dem Kreuze Christi, auf dem Golgathahügel, tritt die wahre Beschaffenheit dieser Welt und der tief tragische Grundzug ihrer Geschichte zu Tage. Hier bricht der Optimismus des natürlichen Menschen zusammen, obgleich auch gerade hier ein höherer Optimismus geboren wird. Was aber an jener Stätte zunächst sich offenbart, ist und bleibet doch Dieses: So steht's um diese Welt! dies ist das irdische Geschick der heiligen Wahrheit und Gerechtigkeit! *)

Aber dieselbe Welt, welche das Tragische vor unserm Auge entfaltet, zeiget uns überall auch das Komische. Das Komische ist ein indirectes Zeugniß für die Berechtigung der pessimistischen Anschauung. Die komische Weltanschauung betrachtet diese Welt nicht als eine Welt der Sünde, der Schuld und des Schick-

*) In Betreff des Tragischen dieses Daseins vergl. Daumer, Meine Conversion; ferner, und zwar unter dem Gesichtspunkte des Nihilismus, Schopenhauer in allen seinen Schriften.

sals, sondern als eine Welt der Thorheit und des Ungefährs. Hier ist kein schmerzlicher, sondern ein schmerzloser Contrast, welcher eine Befriedigung, ein Behagen von eigenthümlicher Art hervorbringt. Ihrem innersten Wesen nach aber ist die Welt der Thorheit zugleich eine Welt der Sünde: nur, wo Sünde ist, d. h. wo die Willensfreiheit von ihrem Ideale abgefallen ist, kann es eigentliche Thorheit geben. Die Thorheit, d. h. der intellectuelle Contrast, der verstandesmäßige, bez. unverständige, Widerspruch gegen das Ideal, hat in dem ethischen Contraste, dem Widerspruche des Willens gegen das Ideal, ihre Voraussetzung und Wurzel. Hier können wir es nicht versuchen, eine irgend erschöpfende Definition des Komischen zu geben, eines Begriffes, welcher zu den am wenigsten aufgeklärten gehören dürfte, von welchem sich aber behaupten läßt, daß Niemand ihn (so wenig als den des Tragischen) ohne eine gründliche Einsicht in das Wesen der Sünde gründlich versteht, und daß man ohne diese Einsicht es nicht weiter als zu vorbereitenden, präliminären Bestimmungen bringen wird, was denn auch von Aristoteles und seiner Erörterung dieser Frage gilt*). Sofern das Komische in den menschlichen Handlungen hervortritt, mag jene Erklärung wohl der Wahrheit am nächsten kommen, welche Vinet, der französisch-schweizerische Theologe und Literarhistoriker, giebt: „das Komische sei die Naivität der Sünde (Le comique est la naïveté du péché)**). Diese Begriffsbestimmung erfaßt das Komische in seinem Ursprunge; und zugleich bezeichnet sie die Grenze, innerhalb deren die komische Auffassung des Lebens ihre Geltung hat. Niemand wird einen bloß theoretischen Widerspruch gegen das Ideal, z. B. die verfehlte Lösung einer mathematischen oder philosophischen Frage, als komisch bezeichnen

*) An Jeden, der über das Komische ernstlich nachdenkt, möchte man übrigens folgendes Problem stellen: „Woher kommt's, daß wir in unsern evangelischen Berichten nirgends finden, daß der Erlöser der Welt gelacht habe, während mehr als einmal von ihm berichtet wird: Jesus weinte?"

**) Vinet, Études sur Pascal. p. 252.

wollen. Die komische Thorheit muß eine praktische sein, d. h. im Willen ihr Princip haben. Auf der anderen Seite wird Niemand das sündige Wollen komisch nennen, wenn dieses seinem eigentlichen Wesen nach, also die Sünde als Sünde, d. i. in ihrem schrecklichen Ernste betrachtet und dargestellt wird. Nur solange, als die Sünde in die Unmittelbarkeit der Naivität gleichsam verhüllt ist, kann sie Gegenstand komischer Auffassung und Darstellung sein. Ihr innerstes Wesen (Widerspruch gegen das Ethische, das Heilige) ist unter der ästhetischen Gestalt der Naivität noch verborgen oder zurückgedrängt; und daher mag vorläufig auch das ethische Urtheil über die Sünde verschwiegen, ja völlig zurückgehalten werden. In welcherlei Gestalten sie auch auftrete, möge sie an und für sich und innerlich noch so reflectirt sein: sofern sie aber vor der Leute Augen mit einem Zusatze von Naivität erscheint, in welcher sie unbewußt sich selbst darstellt und ihre praktische Thorheit selbst verräth, wird gerade dieser Zusatz auch jedesmal einen Stoff abgeben für eine komische Darstellung. Dieses hat derselbe Vinet so vortrefflich bei Pascal nachgewiesen, welcher in seinen Lettres provinciales in einer an's Dramatische grenzenden Darstellung die Jesuiten einführt, wie sie ihre Moral selbst entwickeln, sie aber dadurch gewissermaßen zu komischen Figuren macht, daß er ihre List und Verschlagenheit, ihre Lüge und Heuchelei mit einer Naivität verbunden sein läßt, in welcher sie sich selbst verrathen. Der komische Charakter ist also stets mit einer gewissen Unmittelbarkeit behaftet, während die komische Auffassung einer Sache das Auge ist für diese Unmittelbarkeit und ihre Illusionen. Die Freude am Komischen kann daher bezeichnet werden als eine intellectuelle Freude, nicht ohne einen gewissen, wenn auch unbewußten, philosophischen Zug. Da nun in der komischen Weltanschauung das ethische Urtheil gleichsam suspendirt wird, da der komische Contrast mit dem Ideale ohne jedes Schmerzgefühl ist, vielmehr sich in Lachen auflös't: so darf man allerdings sagen, daß die komische Weltanschauung zunächst als optimi-

stisch zu bezeichnen sei. Die Tragödie trägt den Pessimismus zur Schau, die Komödie dagegen den Optimismus: denn bei allen Verwickelungen, Schwierigkeiten und Gefahren, welche in der letzteren abgespielt werden, wird man fortwährend Dessen inne, daß sie nur eingebildete seien und sich ganz glücklich überwinden lassen, daß es mit diesen Nöthen und Aengsten eigentlich „keine Noth habe", und das Ganze ein vergnügliches Ende nehme. Allein der komische Optimismus ist nur ein scheinbarer, ist in der That und im prägnanten Sinne des Wortes ein Optimismus der Oberflächlichkeit, oder ein bloß phänomenaler, unter welchem der wahre Charakter des Daseins verhüllt ist, wogegen dieser durch den Pessimismus der Tragödie enthüllt wird. Hinter dem komischen Optimismus steht der sittliche Ernst, und hiemit der Pessimismus, wie verschleiert im Hintergrunde, gleichwie der Thorheit immerdar die Sünde zu Grunde liegt, gleichwie hinter dem Glücke, hinter dem leichten Spiele des Zufalls, ernstere Geschicke wie dunkle Wolken schweben. Daher liegt die Erinnerung nahe, daß der komische Dichter gerade im rechten Augenblicke den Vorhang fallen lasse, und aufhöre, wenn das Lachen im besten Gange ist: denn wollte er die Geschichte noch weiter führen, wie es diesen Glücklichen ferner ergehe, so würden wir bald in die ganze Misère hineinkommen, in welcher sich ein weites Feld für den Pessimismus öffnen dürfte.

Je mehr das Komische sich in seinen höheren und edleren Formen entwickelt, desto mehr wird der Lebensernst durchscheinen. Wenn wir mit dem dänischen Dichter und Aesthetiker J. L. Heiberg Laune, Ironie und Humor als die drei Grundformen des Komischen aufstellen: so können wir sagen, daß in der heitren Laune der komische Optimismus meist unvermischt, als das unmittelbar wirkende Komische, hervortrete. So bei dem dänischen Lustspieldichter Holberg (1684—1754), dessen Lustspiele Oehlenschläger's Meisterhand in die deutsche Literatur eingeführt hat. Die Welt der Spießbürgerlichkeit, welche er in seinen Komö-

dien uns vor Augen stellt, ist durch und durch eine Welt der Naivität; und die große Unmittelbarkeit, in welcher alle diese ergötzlichen Personen unbefangen über die Bühne gehen, macht, daß der moralische Ernst eben nicht störend eingreifen kann. Dagegen macht sich in der Ironie der Ernst schon mehr geltend. Auch sie bringt die Naivität der Sünde zur Erscheinung. Während aber Laune und Witz völlig absichtslos ihr Licht schimmern und spielen lassen, so hat die Ironie eine bestimmte Tendenz. In ihr findet also Reflexion Statt; und ihr eigentliches Element hat sie in einer Welt der Reflexion, in welcher die Lebensverhältnisse complicirt und zusammengesetzt sind. Gerade darum, weil die Ironie sich eines Zweckes bewußt ist, und durch Zerstörung der mannigfachen Illusionen den sittlichen Stachel der Seele eindrücken will, muß auch der Ernst und der pessimistische Hintergrund oft hindurchscheinen. Wir haben vorhin Pascal mit seiner Ironie über den Jesuitismus angeführt; aber wir können hier auch Molière (1622—1673) nennen. Mit Holberg hat er die komische Laune gemein; aber gerade, weil dem französischen Dichter eine bei Weitem feinere und tiefere Reflexion eigen ist, so herrschet bei ihm eine Ironie, daß man öfter, und zwar an den komisch wirksamsten Stellen, von einem erschütternden Ernste, ungefähr wie bei den Hogarth'schen Zeichnungen, ergriffen wird, daß man bei dem Blicke in diesen Abgrund der in der Gesellschaft herrschenden Laster zu gleicher Zeit lacht und sich entsetzt, daß man hinter der komischen Maske plötzlich ein ganz anderes Angesicht, nämlich das des Dichters selbst erblickt, welcher mit so tiefem Unwillen und Schmerze in diese Welt der Thorheit eben darum hineinschaut, weil sie ihm als eine Welt des Lasters und des vielfachen Elends erscheint. Endlich im Humor begegnet uns die Einheit der lachenden, scherzenden Laune und der spottenden Ironie. Wie die Laune nicht an irgend etwas Einzelnem haftet, sondern ihr heitres Licht über dem Ganzen spielen läßt: eben so auch der Humor. Dieser schließt aber die ernsthafte Reflexion, welche der Ironie eigen ist,

in sich. Im Humor erhebt der Geist sich nicht allein über dieses oder jenes Einzelne, sondern schwingt sich über diese ganze Welt der Relativitäten, also über die Gegensätze des Großen und des Kleinen, des Hohen und des Trivialen, ja, sehr oft sogar über das tragische Pathos empor, sofern der menschliche Ernst, selbst wenn er das Erhabene und Große umspannen will, oft mit einer Schranke der Naivität, einer Bornirtheit behaftet ist, in welcher er das menschlich Große mit dem absolut Großen verwechselt — einer Schranke, welche wir an den Helden der historischen Tragödie sehr häufig wahrnehmen. Das relativ große Ziel, welches sie verfolgen und für welches sie zu Grunde gehen, betrachten sie nämlich als das unbedingt Große und Wichtige. Der Humor aber macht den Unterschied zwischen dem Großen und Kleinen zu einem fließenden. Denn er besitzt das scharfe Auge dafür, daß Großes und Kleines, Erhabenes und Triviales, Tiefes und Oberflächliches, Rührendes und Lächerliches, gar nahe an einander grenzen und beständig in einander übergehen wollen, weßhalb er die Einheit von Weinen und Lachen, von lächelndem und feuchtem Blicke ist. Freilich muß die echt humoristische Anschauung, um sich über diese ganze Welt der Relativitäten hinwegsetzen zu dürfen, ihren letzten Halt, ihre letzte Zuflucht in etwas nicht Relativem, in dem absolut Großen, nämlich in Gott selber besitzen. Es giebt daher eine doppelte Art des Humors. Es giebt einen edlen Humor, dessen Wurzeln in der Religion, im Glauben ruhen, und welcher den Pessimismus in der religiösen Versöhnung überwunden hat. In Luther's Briefen und Tischreden sprudelt oft dieser Humor. Dagegen giebt es auch einen Humor ganz andrer Art, wenn nämlich in dieser zugleich tragischen und komischen Welt der Geist seinen Halt nicht in der Religion gefunden hat, sondern einen letzten Anhalt immerdar sucht, aber nicht findet, ein unglücklicher, in sich gespaltener Geist, welcher vergeblich in dieser Welt der Contraste nach Ruhe und Befriedigung verlangt, und dadurch, daß er Alles antastet, Alles negirt, Alles, auch das allein Bleibende,

zu etwas Flüssigem macht, eine Befreiung von dem auf der Seele lastenden Drucke zu finden meint. Als Beispiel dient Hamlet's schwermüthiger Humor, jenes dänischen Prinzen, der, ebenso energie- als glaubensarm, die Erlösung von der schweren Last, welche er im Gemüthe trägt, nur von einem philosophischen Humor, von einer Weltweisheit erwartet, die, ungeachtet alles ihres Witzes und Tiefsinns, resultatlos bleibt und in einer ungelös'ten Dissonanz endet.

So dienet denn Beides, sowohl das Tragische als das Komische, Jenes auf directe, Dieses auf indirecte Art, zu einem Zeugnisse von dieser Welt als einer Welt der Sünde und des Elends, einer der Erlösung bedürftigen Welt. Mancher hat wohl gemeint, daß Lustspieldichter und Schauspieler gewiß alle einer lebensfrohen, optimistischen Weltanschauung huldigen: dagegen zeigt die Erfahrung uns gar häufig das Gegentheil. So stellt der so witz- und lebensvolle Holberg in seinen „Moralischen Gedanken" über das mannigfache Elend des Lebens und seine eigene Lebensführung eine Betrachtung an, welche eine nichts weniger als optimistische Farbe trägt (Lib. III, Epigr. 46 S. 369, Rode's Ausg.). Er beginnt damit, daß er sagt: „das Leben der Menschen sei kurz in Betreff der Jahre, aber lang in Betreff der vielfachen Noth, welcher es unterworfen werde. Ein Säugling komme mit Geschrei und Thränen zur Welt, und scheine hiemit die vielen ihm bevorstehenden Uebel selbst anzukündigen. Könne man doch unter allen Geschöpfen sich kein elenderes vorstellen, als ein neugebornes Kind, dessen Geburtstag ohne den Beistand Anderer sein Sterbetag sein würde. Denn, leisteten andre Leute nicht Handreichung, suchten sie nicht mit Mühe und Kunst sein Leben aufrecht zu halten, dann könnte das Menschenkind nur etwa wie eine Maske angesehen werden, welche auf der Bühne sich präsentire, um alsbald ein Klagelied zu singen, danach aber wieder zu verschwinden. Und trotz aller Fürsorge und Obhut werde das Kind alle Stunden vom Tode bedroht, wie denn

unser Körper überhaupt seiner Empfindlichkeit wegen ganz einer Wasserflasche gleiche, welche schon bei dem geringsten Stoße zerbreche. Tag und Nacht müsse es gehütet, und wie ein zerbrechliches Glas mit Windeln wie einem Futterale umhüllt werden; und kaum, daß eine Amme, wenn sie sich heiser singe, es bei gutem Humor erhalte. Dieses sei der Zustand bei der Geburt und in den zarten Jahren, und gleichsam der Tragödie erster Act." Nun geht er die übrigen Acte der Tragödie durch, wie er sie nennt, bis zum Alter, dem letzten Acte, wo alle Uebel sich wie in einem Hafen sammeln. Die Summa sei, daß Alles nur Mühe und Arbeit gewesen, daß „des Menschen Leben Nichts als lauter Leiden sei, obgleich das Maaß desselben differire, daß alle Wege uneben, enge, holpericht seien, daß das allgemeine Ziel, welchem man auf solchem Wege zustrebe, der Tod sei: zuletzt ende das Leben, wie es angefangen, mit Weinen"; worauf er denn mit folgenden Worten schließt: „Sollte Einem diese Beschreibung zu stark und tragisch vorkommen, so preise ich ihn glücklich, daß er sein Leben mit geringerer Mühsal verbracht hat und mit heiler Haut durch die Welt gekommen ist. Ich meinestheils glaube nicht, daß sie outrirt sei, wie denn die wahrhaft guten Tage, die ich gehabt, leicht gezählt sind. Der größte Theil meines Lebens ist in Bekümmerniß, Krankheit und Ueberdruß an alle Dem, was diese Welt gut nennet, hingebracht." — Hier hören wir also den großen Komiker in einem Tone reden, welcher an das Buch des Predigers erinnert. Nur durch den Hinblick auf das jenseitige Leben kann er sich trösten: „ja, wenn es nach dieser Welt keine andere Welt gäbe, so müßte man sagen, daß Gott die Menschen in seinem Zorne geschaffen und zu dem ärmsten aller Geschöpfe gemacht habe. Denn obgleich die sprachlosen Thiere ebenfalls dem Elende und Tode unterliegen, so seien sie wenigstens von Seelenschmerzen und Bekümmernissen frei: gerade die Vernunft, welche der Mensch zu seinem Theil empfangen habe, unterscheide ihn im Elende von jenen Thieren,

welche von keiner Plage wissen, außer der eben vorhandenen, während die Menschen das vergangene, gegenwärtige und zukünftige Uebel vor Augen haben."

§. 58.

Aus Allem, was im Vorhergehenden über das Wesen dieser Welt bemerkt wurde, aus jener uralten Klage über die Vergänglichkeit der Welt, sowie aus dem Tragischen und Komischen, als den beiden Grundzügen ihres Charakters, geht Dieses hervor: daß der Optimismus des natürlichen Menschenlebens sich schlechterdings nicht durchführen läßt, weil der Pessimismus immer und überall aus ihm hervorbricht. Ebenso wenig läßt sich aber auch der Pessimismus des natürlichen Menschenlebens durchführen, und zwar darum nicht, weil der Charakter dieser Welt in der Mischung des Guten und Schlimmen, und nicht ausschließlich aus Einem von Beiden besteht. Der consequente Pessimismus würde die absolute Verzweiflung sein. Dieser können sich aber wohl einzelne Individuen hingeben, einzelne Zeitalter sich nähern, niemals aber die Menschheit im Ganzen. Nicht allein reagiren die schaffenden und erhaltenden Kräfte unablässig gegen die zerstörenden; nicht allein behaupten sich immerdar das Leben, der Trieb zum Leben, die Lebenslust, auch ohne irgend ein Wofür — wie bei jenem Dresdner Schuhmacher, an welchem Goethe als Student sich ergötzte — und beweisen stets auf's Neue ihre Realität: vor allen Dingen aber lebt im Menschenherzen eine unauslöschliche Gewißheit, daß Leiden und Sterben des Lebens Endzweck nicht seien, eine unzerstörbare Hoffnung, welche nach jeder Täuschung immer von Neuem auflebt, daß ungeachtet aller Hindernisse und Hemmungen zuletzt dennoch ein höchstes Gut dem Menschen zu Theil werden müsse, und daß auch für das große Ganze noch die Möglichkeit bleibe zu einem guten Ausgange. Wir erinnern uns hiebei des Mythus von der Pandora,

aus deren Büchse alle Mühsale und Plagen aufflatterten und über das menschliche Geschlecht sich verbreiteten, während die als Gabe eines gütigen Geschickes hinzugefügte Hoffnung zurückblieb. Der nichtchristliche Pessimismus und Optimismus sind, einer wie der andere, nur relative Anschauungen, deren keine in der Praxis und Erfahrung stichhaltig ist, weßhalb denn die meisten Menschen abwechselnd, je nach den Umständen, gewiß einmal diesen Anschauungen nachleben, was mit andren Worten soviel heißt: die Menschen leben, Jahr aus Jahr ein, in einem ungelösten Widerspruche dahin, welcher eben den Grundcharakter dieser Welt ausmacht. Wir begegnen Pessimisten, welche dabei nach optimistischen Grundsätzen ihr Leben führen, zwar beständig über dieses Leben als ein Jammerthal klagen, nichtsdestoweniger aber für den täglichen Gebrauch sich möglichst klug, bequem und behaglich einrichten, was namentlich von Schopenhauer gilt, welcher selbst eine sog. niedere, eudämonistische Moral und Klugheitslehre geschrieben hat, die er in seiner Praxis befolgte, im geraden Gegensatze gegen seine asketische „Unglückseligkeitslehre", die er in der Theorie entwickelt hat. Ebenso begegnen wir aber auch manchen Optimisten, welche dennoch in pessimistischer Gemüthsstimmung ihre Tage verbringen: denn, während sie im Namen des Geschlechts und des Ganzen laut betheuern, daß in dieser Welt Alles gut sei, Alles gerade so gehe, wie es gehen müsse, sind sie in Betreff ihrer selbst, ihrer täglichen Umgebungen und Verhältnisse mißvergnügt und verdrießlich, und können garnicht aufhören, über Vieles zu klagen, was schlecht sei, was ganz anders sein sollte und müßte. Die philosophischen Systeme suchen immerhin dem Widerspruche zu entgehen, das Leben aber bringt ihn, unter unzähligen Formen, stets auf's Neue zum Vorschein.

Freilich lassen sich auch im christlichen Leben viele Inconsequenzen nachweisen: dennoch ist es nur das Christenthum, durch welches es dem Menschen möglich wird, wahre und tiefe Ein-

heit der Lebensanschauung und Gemüthsverfassung zu gewinnen, und Optimismus mit Pessimismus ohne inneren Widerspruch in sich zu vereinigen. Wie das Evangelium, durch Weckung des Sünden- und Schuldbewußtseins, den tiefsten Schmerz über unser Dasein erweckt, gegen welchen alle andren Bekümmernisse und Calamitäten nur untergeordnete Bedeutung haben: so theilt allein das Evangelium unsrer Seele auch den rechten Aufschwung, die echte Erhebung über den ganzen Jammer mit, jene wahre Hauptfreude, durch welche jede andere reine und unschuldige Freude geheiligt wird. Indem es das Dasein uns in dem besänftigenden Lichte der Versöhnung, die neue geistige Schöpfung als die Vollendung der ersten Schöpfung erscheinen läßt: sammeln sich für unsern inneren Blick die einzelnen Bruchstücke dieser Welt zu Einem Ganzen, sobald nämlich unser Blick auf jener göttlichen Haushaltung ruht, welche in der Fülle der Zeiten zu dem Zwecke aufgerichtet worden ist, daß alle Dinge unter Christum, als ihr einiges Haupt, sollen gesammelt werden. Und obgleich dem christlichen Bewußtsein die Vollendung der Welt und der Einzelnen nur in der Hoffnung erscheint, obgleich daher bei dem Christen immer ein Schmerz zurückbleibt über den Contrast zwischen Ideal und Wirklichkeit, eine Sehnsucht, daß das Stückwerk aufhören und dem Vollkommenen weichen möge: dennoch ruhet im Innersten seiner Seele die Versöhnung, festgehalten von dem Glauben und der Liebe, welche beide gemeinsam wirken für das Kommen des Reiches Gottes. Wenn schon Aristoteles gesagt hat, daß große und edle Männer zum Schmerze und zur Wehmuth geneigt seien, wenn nach dem Zeugnisse der Geschichte Dieses von den tiefsten Geistern der vorchristlichen wie der christlichen Welt gelten darf, sofern ihnen allen die tiefe Dissonanz des Daseins, welche von der Menge überhört wird, in der Seele klingt: so läßt sich dieser Beobachtung mit Recht hinzufügen, daß sie keineswegs nur auf die großen Geister, sondern auf jeden wahren Christen Anwendung

leide. Der Schmerz aber verklärt sich ohne Aufhören in Freude, wie es in einem alten dänischen Liede heißt:

> Niemals sonder Leid und Schaden,
> Niemals sonder Trost und Gnaden.*)

Gottes Reich und das Reich der Menschheit. Erlösung und Emancipation.

§. 59.

Eine Welt- und Lebensanschauung erhält ihre Bedeutung nicht allein durch das Ziel, welches sie dem Menschen vorhält und verheißt, nicht allein durch die optimistischen oder pessimistischen Aussichten, welche sie uns für die gegenwärtige und künftige Welt eröffnet, sondern auch, und zwar nicht am Wenigsten, durch den wesentlichen Gegensatz, welchen sie dem Menschen, auf daß er jenes Ziel erreichen, auf daß unter fortschreitender Entwickelung der sittlichen Freiheit das höchste Gut sich verwirklichen möge, zur praktischen Verarbeitung, Durchkämpfung und Ueberwindung gegenüberstellt. Als diesen hauptsächlichen Gegensatz können wir allerdings vom christlichen Standpunkte aus den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem, zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Sünde anführen. Jedoch dürfen wir hiebei keineswegs stehen bleiben: denn, während das Gottesreich gegen die Sünde einen unbedingten und schonungslosen Vernichtungskampf führt, beruhet das Menschenleben auf nor-

*) Im Originale:

> Aldrig er jeg uden Baade,
> Aldrig dog foruden Naade.

Anfang eines der herrlichen Glaubenslieder des alten Kingo, dessen „Psalmebog", d. i. Sammlung geistlicher Gesänge, im Jahre 1699 erschienen ist. Anm. d. Uebers.

malen Gegensätzen, welche zur Einheit versöhnt werden können und sollen. Als einen solchen normalen Hauptgegensatz, welcher auch unabhängig von der Sünde seine Gültigkeit hat, nennen wir Gottes Reich und die Welt, sofern dieser, ihrem Begriffe nach, eine relative Selbständigkeit gegenüber Gotte dem Herrn zukommt, oder bestimmter: das Gottesreich und das Menschheitsreich, weil erst im Menschen die hier gemeinte Selbständigkeit und Selbstherrlichkeit der Welt ihren vollkommenen Ausdruck findet. Dieser Gegensatz und jene zu erstrebende Einheit, die in einem stetigen Fortschritte begriffene Wechselwirkung von Gottesreich und Menschheitsreich können wir in Wahrheit bezeichnen als die Geschichte innerhalb der Geschichte, als den innersten Kern der Weltgeschichte wie auch jedes immerhin unbeachtet verfließenden alltäglichen Menschenlebens.

Durch diesen Gegensatz zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Menschheit ist die ethische Ausgabe innerhalb der christlichen Welt eine durchaus andere geworden, als sie in der vorchristlichen Welt gewesen war; und das Christenthum selbst ist es, welches sowohl das eine wie das andere Glied des Gegensatzes zur Entwickelung und höheren Reife fördert. Bei seinem Eintritte in die Geschichte findet das Christenthum nicht allein schon ein selbständiges Menschheitsreich vor; sondern, wo es nicht der Fall ist, wird dieses durch die Wirkungen des Evangeliums geweckt und in's Leben gerufen, so gewiß, als das Persönlichkeitsprincip überall in unserm Geschlechte durch das Wort und den Geist Christi geweckt wird. Denn, möge man immerhin für das Inslebentreten dieses Princips auch noch andere Bedingungen anführen, so steht doch der Einfluß, welchen das Christenthum in dieser Hinsicht ausübt, unleugbar in erster Linie. Indem aber dieses das Princip der Persönlichkeit wachruft: giebt es gleichzeitig auch Anstoß zur Entwickelung aller Consequenzen des Persönlichkeitsprincips, Consequenzen, die durchaus nicht bloß einen religiösen, sondern auch einen weltlichen Charakter tragen, so daß sie die ganze Weltstellung des Menschen

und zugleich alle besonderen Verhältnisse, deren Mittelpunkt eben die freie Persönlichkeit bildet, umfassen. Dadurch, daß das Christenthum das universelle Gottesbewußtsein erweckte, mußte es zugleich das universelle Welt- und Selbstbewußtsein erwecken, mußte die Schranken sprengen, innerhalb deren bis dahin das eine wie das andere gefesselt war. Durch seine Lehre von der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes, von der Würde des Menschen und seiner Bestimmung zum Herrscher der Erde, hat das Evangelium wie mit einem Schlage Beides, das Bewußtsein von einem Menschengeschlechte und das von der Freiheit des Individuums auf die Bahn gebracht. Denn in der alten Welt blieb der Gedanke des menschlichen Geschlechts, soweit er vorhanden war, doch durchaus ohne jeglichen bestimmenden Einfluß. Die menschliche Freiheit war in den nationalen Gegensätzen gebunden, den Gegensätzen von Juden und Samaritern, Griechen und Barbaren, Freien und Sklaven, wie auch dem von Landsleuten und Freunden einerseits, welche man lieben müsse, Fremdlingen und Feinden anderseits, die zu hassen seien: der höhere Begriff eines Reiches der Humanität, in welchem alle diese Gegensätze versöhnt werden, mangelte völlig. Ebenso fehlte der alten Welt die Vorstellung der freien Persönlichkeit des Individuums: denn das Individuum hatte eben nur die Bedeutung eines einzelnen Gliedes am großen Volks- oder Staatskörper, war aber kein an sich freies, kein vom Volke unabhängiges Wesen. Wollen wir daher den Fortgang der Geschichte verstehen, so müssen wir ganz besonders beachten, wie durch die Erscheinung des Christenthums auf Erden zwei neue Anfänge gesetzt werden und eine zwiefache Entwickelung in's Leben tritt. Es setzet den Anfang des göttlichen Reiches, pflanzet eine neue Anstalt himmlischer Gnadenwirkungen und Gnadengaben, stiftet die Kirche und die Gemeinde. Es redet zu den Menschen Worte göttlicher Vollmacht und Kraft, erfüllt das Gesetz und befestigt die der menschlichen Gemeinschaft zu Grunde liegenden göttlichen Ordnungen, bietet den Menschen Gottes

erziehende und beseligende Gnade dar. Es will aber eine erlösende und erziehende Wirkung auf solche Wesen ausüben, welche zu allseitiger Freiheit berufen sind, und welche in relativem Sinne den Mittelpunkt ihres Lebens in sich selbst tragen. Daher pflanzt das Evangelium zu gleicher Zeit das Samenkorn zu einem selbständigen Menschheitsreiche mit dem ganzen Reichthume der natürlichen Begabung und aller natürlichen Kräfte des Menschen, welche sich allmählich, unter der Mannigfaltigkeit weltlicher Verhältnisse, in Cultur und Gesittung entfalten. Indem Christus den Menschen zum persönlichen Leben in Gott erlös't, befähigt Er ihn zugleich für ein wahrhaft persönliches und freies Leben in der Welt. Und an diesem Momente der erlösenden Wirksamkeit des Christenthums nehmen Alle, die in der Christenheit leben, ob gläubig oder ungläubig, ob für oder wider Christum, Antheil. Zum Unterschiede von der eigentlichen (ewigen) Erlösung bezeichnen wir dieses Moment, welches in dem göttlichen Erziehungsplane eine so große Bedeutung hat, als Emancipation, d. i. Befreiung von den natürlichen und nationalen Banden der alten Welt. Emancipation ist nur Befreiung von hemmenden Schranken, von Natur- und Weltmächten, von falschen Traditionen und falschen Auctoritäten, durch welche die persönliche Freiheit unterdrückt wird, aber lauter solchen Mächten, welche überwiegend außerhalb des Menschen sind. Sie ist eine Freilassung zum Genusse von Menschenrechten, zur Beherrschung dieser Erde, zum vollen und ungestörten Gebrauche der Fähigkeiten, mit denen der Mensch ausgerüstet ist, insonderheit aber auch des Vermögens, in Betreff des Uebersinnlichen und Unsichtbaren seine freie Bestimmung zu treffen, sich für das Evangelium oder, auf eigene Gefahr, auch gegen das Evangelium zu entscheiden, also Freiheit für das „rein Humane", wie es in unsern Tagen gewöhnlich heißt. Die Erlösung hingegen macht uns nicht sowohl von dieser oder jener Schranke und von particulären Mächten frei, als vielmehr von dem freiheitswidrigen und menschenfeindlichen Principe, welches die

Menschen zwar auch gegenseitig trennt, vor Allem aber von Gott scheidet, und welches nicht ein bloß außer dem Menschen Vorhandenes ist, sondern sich in seinem eigenen Innern erhebt, von der Sünde im Menschenherzen, als die Befreiung der Seele zur Lebensgemeinschaft mit Gott, zu der in Seiner Gnade gegründeten Freiheit der Kinder Gottes. Wenn Christus spricht: „So euch nun der Sohn frei machet, so seid ihr recht frei" (Joh. 8, 38), so dürfen und wollen wir auf der einen Seite freilich nicht übersehen, daß auch die Emancipation in dem oben beschriebenen guten Sinne ein Werk und Verdienst Christi ist: denn dadurch, daß die Erlösung, diese göttliche Macht, in die Geschichte eintritt und ihren Lauf beginnt, um überall das gebundene Gottesbewußtsein der Menschen zu entbinden, werden ja zugleich die Fesseln gesprengt und die Bande abgeschüttelt, von denen bisher auch das Weltbewußtsein beengt war. Aber ebenso ausgemacht ist es, daß die immerhin von Christi wegen Emancipirten, wenn sie nicht zugleich erlöset sind, auch nicht durch den Sohn als den Sohn frei geworden sind, sofern Er ihnen doch nicht Derjenige geworden ist, durch welchen sie „zum Vater kommen" (Joh. 14, 6). Die durch den unerkannten Segen des Christenthums bloß Emancipirten sind allerdings zu einer höheren Stufe der Humanität, zu Menschenwürde und Menschenrechten erhoben; aber sie selber sind — möge immerhin auf ihrem Leben ein gewisser Wiederschein der Erlösung ruhen — noch in ihren Sünden: denn bis dahin besitzen sie eben nur die Möglichkeit, die Erlösung aufzunehmen. Dasselbe gilt aber auch von den Gemeinschaften. Denn Staat und Recht, Ehe und häusliche Sitte, Bildung und Wissenschaft, alle sittlichen Lebensbildungen bekommen im Fortgange der Zeit jede ihren Antheil an der Emancipation, sofern innerhalb jener Bildungen das Persönlichkeitsprincip, zugleich mit den Menschenrechten, zur Entwickelung und zur wirksamen Geltung kommt. Der Erlösung selbst aber werden sie nur dadurch theilhaftig, daß sie, dem Gebote des Christenthums gemäß, sich unter Gottes Willen und

Ordnung stellen, und von den heiligenden Wirkungen des Evangeliums sich durchdringen lassen. Und gerade zu diesem Zwecke emancipirt das Christenthum den Menschen, verhilft ihm zur Freiheit, macht ihn zum Herrn in einem selbständigen Menschheitsreiche, damit er so vor allen Dingen fähig werde, ein rechter Diener zu werden. Wenn heute Mancher in der fortschreitenden und alle Verhältnisse umfassenden Emancipation das eigentliche Ziel der Geschichte erblickt, und darin die wesentliche Bedeutung des Christenthums erkennt, zu einer freien Humanitätsentwickelung den weltgeschichtlichen Anstoß gegeben und die großen socialen Reformen zuerst eingeleitet zu haben: so müssen wir das als einen Hauptirrthum unsrer Zeit bezeichnen. Denn dieses Alles ist nicht das eigentliche Ziel, nicht der Endzweck, nicht die Sache selbst, sondern nur ein Mittel, eine Bedingung für den rechten Fortgang der Hauptsache. Jene Emancipation geschieht also nicht um ihrer selbst willen, sondern soll nur dazu dienen und mitwirken, daß die Menschheit in das richtige Unterordnungsverhältniß zu dem Reiche Gottes komme, um je mehr und mehr in dieses aufzugehen. Denn den Standpunkt eines echten Dieners, das rechte, wahrhaft edle Liebesverhältniß kann Niemand weder gewinnen noch behaupten, als wer in geistigem Sinne ein Herr ist, und eine Selbstherrlichkeit besitzt, welche er entweder als Opfer darbringen, an Gott hingeben kann, um sie veredelt und verklärt zurückzuempfangen, oder egoistisch sich in ihr abschließen, als Einer, der nicht aufgelegt ist zu dienen.

Durch Christum wird also der Mensch auf's Neue in jenes Recht des ersten Adam, die Erde sich unterthan zu machen, oder sich als Herrn der Schöpfung darzustellen, restituirt, um fortan auf's Neue ein wahrhaftiger Diener Gottes zu werden und das irdische Reich von ihm zu Lehen zu tragen. Die durch den Sündenfall verlorene Herrschaft über die Erde wird nunmehr, soweit Dieses unter den Beschränkungen der Sündhaftigkeit möglich ist, dem Menschen zurückgegeben, damit er von Neuem in

der auch ihm auferlegten Prüfung des ersten Adam entweder bestehe oder falle.

§. 60.

Der vorchristlichen Menschheit war der hier bezeichnete Gegensatz unbekannt. In Israel trat das Gottesreich in nationaler Beschränkung auf; und die Freiheit war unter dem Joche des Gesetzes gebunden. Der Zustand war, nach des Apostels Ausdrucke (Gal. 4, 1—3), der des Kindes, da der Erbe noch unter strengem Gebot und in der Kinderschule, unter Zuchtmeistern und Vormündern stand. Zwar bleibet der menschlichen Freiheit, Gotte dem Herrn gegenüber, noch soviel Selbständigkeit, um dem göttlichen Gebote entweder gehorchen, oder auch nicht gehorchen zu können: aber unter der theokratischen Verfassung Israels besaß die Freiheit, gegenüber dem Reiche Gottes, noch nicht ihr eigenes Reich. Richten wir unsre Blicke auf das Heidenthum: so begegnet uns bei den Griechen allerdings eine schöne Gestalt des Menschheitsreiches. Aber wie das Beste, das Gottesreich, ihnen fehlte, so erschien auch jenes Menschheitsreich von allen Seiten noch eingeengt in nationale Schranken. Erst mit dem Christenthume tritt ein universelles Gottesreich hervor, bestimmt, alle Nationen der Erde zu umfassen, und zu gleicher Zeit ein universelles Menschheitsreich, mit der Bestimmung, die Erde selbst, und was sie enthält, sich zu unterwerfen. Die Geschichte nach Christo zeiget uns nicht allein das Bündniß dieser beiden Reiche, sondern auch ihren beiderseitigen Widerstreit, indem der Mensch, innerhalb der christlich genannten Welt, jenen ersten Sündenfall in andrer Gestalt wiederholt, und als ein neuer Prometheus sein eigenes Reich begründen, sich in seiner eigenen Selbstherrlichkeit, im Gegensatze gegen das Reich Gottes, befestigen, nicht von hemmenden Naturmächten und Weltmächten allein, sondern sogar von seinem Abhängigkeitsverhältnisse zu Gott und der göttlichen Offenbarung sich emancipiren will.

§. 61.

Zwar ist es eine geschichtliche Thatsache, daß der im Obigen bezeichnete Gegensatz unmittelbar durch die Erscheinung Christi in's Leben gerufen wurde; zwar gelangte schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche die freie Humanität und die durch das Christenthum hervorgerufene und sanctionirte Emancipation zur Darstellung, namentlich in dem Ausdrucke der Brüderlichkeit und der Gleichheit der Menschen vor Gott, als die alle herkommen von Einem Blute und alle Eines Heiles theilhaftig werden sollen, ferner in der Bezeugung des Weltbürgerlichen (Kosmopolitischen) als Gegensatzes gegen das bloß Nationale, in der Geltendmachung der persönlichen Würde des Weibes und seiner Befreiung aus unwürdiger Knechtschaft, wie auch in den schon damals gepflanzten Keimen der Sklavenemancipation, in der Forderung der Religionsfreiheit und in dem feierlichen Proteste, welchen schon Tertullian gegen allen Gewissenszwang erhob, wenn er schrieb: „es sei ein Menschenrecht und komme von Natur Jedem zu, sich an diejenige Gottesverehrung anzuschließen, welche er für die beste halte" *). Dennoch bedurfte es der Zeit, damit diese Freiheit sich in ihren Consequenzen als eine allumfassende Gesellschaftsmacht entfaltete. Von Allem, was bestimmt ist, in der Zeit zu wachsen, gilt der Erfahrungssatz, daß der Anfang erst am Ende klar wird, daß die Art und Beschaffenheit des Samenkorns nicht eher wahrhaft erkannt wird, als wenn die Pflanze in der Blüthe steht. Dieses gilt im vollsten Maaße vom Christenthume, daß, was es an und für sich, was es in seinem Principe und seinem Ursprunge ist, sich im Laufe der Zeiten immer deutlicher darlegt, und erst gegen das Ende der Zeiten in völliger Klarheit sich entfaltet und an's Licht hervortritt.

---

*) Humani juris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit, colere. Tertull. ad Scapulam I.

Wegen der heidnischen und verderbten Zustände der Welt war es natürlich, daß das Verhältniß der ältesten Kirche zur Welt sich überwiegend zu einem negativen, asketischen, entsagenden gestaltete. Der Mensch möchte es, sozusagen, nicht wagen, die ihm doch wesentlich durch Christum übergebene Welt in wirklichen Besitz zu nehmen. Darnach trat aber im Mittelalter das Evangelium Christi selbst mit dem Charakter eines zwingenden Gesetzes auf, welches die Völker seiner Zucht unterwarf, so daß die Zeiten des alten Testaments wiederkehrten. Das Gottesreich erschien, ähnlich wie die Theokratie Israels, „mit äußerlicher Geberde", als die sichtbare Kirche, welche allbeherrschend ihre welterziehende Gewalt über die rohen Völker erstreckte. War es doch bei Weitem mehr ein Reich der Auctorität, als der Freiheit, das jene Zeit zur Anschauung brachte. Jedoch unter der Zucht der Kirche keimte die Freiheit; und die Kräfte der vom Christenthume unzertrennlichen Emancipation wirkten, das ganze Mittelalter hindurch, in jenem Persönlichkeitsprincipe, welches sich auch in allen gesellschaftlichen Zuständen auf die verschiedenste Art offenbarte, als Ritterlichkeit und Tapferkeit, als Treue und Ehre, in der Frauenminne, in jenem romantischen Glückseligkeitsideale, welches man in unbestimmten Fernen, hinter den blauen Bergen und den goldenen Wolken voll Sehnsucht suchte (Kreuzzüge, Indien, Transoceanien), welches, obgleich von dem wahren Ideale der Seligkeit sehr verschieden, doch wenigstens bezeugte, daß die Schranken des Alterthums gefallen waren, daß die menschliche Persönlichkeit sich ihrer selbst, in ihrer Freiheit und ihren ursprünglichen Ansprüchen, bewußt ward, und sich in einer Welt, deren Horizont die Unendlichkeit war, bewegte. Durch die Reformation und die ganze Folge der mit ihr zusammenhängenden Weltbegebenheiten trat ein Umschwung ein. Indem das Evangelium und das Reich der Gnade wieder in seiner Reinheit erschien, kam zugleich auch das Reich der Menschheit und persönlichen Freiheit an den Tag. Die Kirche, welche Jahrhunderte lang die Herrschaft über die welt-

liche Seite des Lebens als ihr Recht und ihre Aufgabe angesehen hatte, wurde zu ihrer eigentlichen Bestimmung, nämlich zu der Verwaltung der Gnadenmittel, zur Predigt des Wortes und Spendung der Sacramente zurückgeführt. Der Staat, wie auch Cultur und Civilisation, machten von jetzt an ihre Unabhängigkeit von den kirchlichen Anstalten geltend, und entwickelten sich nach ihren eigenen Gesetzen. Der Menschengeist nahm sich selbst und seine Welt in Besitz, erkannte sich als den Beherrscher der Welt. So wurde denn auch auf's Neue die alte Welt, Griechenland und Rom, in Besitz genommen. Die neue Welt, Amerika, wurde entdeckt, und die Buchdruckerkunst erfunden. Copernicus verkündigte ein ganz neues Verständniß des Schöpfungsbaues. Diese Humanitätsentwickelung, durch welche der Mensch sich, sowohl theoretisch als praktisch, zum Gebieter der Welt macht, hat sich unter vielfachen Kämpfen und Krisen bis in unsre Tage fortgesetzt, durch die weitverbreiteten Ansprüche der Revolution auf die „allgemeinen Menschenrechte", aber auch in den Schöpfungen der neueren Literatur und Kunst, sowie in den großartigen Fortschritten der Naturwissenschaft und Naturforschung sich offenbart, Fortschritten, welche auf ihre Art jenes Gebot: „Machet euch die Erde unterthan!" immer völliger zur Erfüllung bringen. Eisenbahnen und Dampfschiffe, sowie die „Blitzpost" des Telegraphen, beseitigen je mehr und mehr die Abstände des Raums, und tragen dazu bei, alle Menschen einander näher zu bringen, damit ein und dasselbe geistige Reich die ganze Erde umspannen könne. Humanität und Freiheit heißen die Losung des Zeitalters; und, recht verstanden, ist diese Forderung durch das Christenthum selbst sanctionirt. Denn die menschliche Freiheits- und Culturentwickelung ist einmal in der ursprünglichen Bestimmung des Menschen, und daher auch in dem göttlichen Erziehungsplane begründet, nur daß sie nicht den letzten Zweck, nicht das höchste Ziel ausmacht, sondern bloß eine der Bedingungen, eines der Mittel ist für etwas weit Höheres. Und gegenüber jener ganzen Emancipation, gegenüber jener

großartigen Entfaltung der natürlichen Kräfte des Menschen, läßt das Evangelium nicht ab, es zu bezeugen: „So euch der Sohn frei machet, so seid ihr recht frei." Jenem colossalen Reichthume der Culturschätze gegenüber, welcher von Geschlecht zu Geschlecht immer mehr anwächst, bezeugt unablässig das Evangelium Jesu Christi: „Selig sind, die geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr." Ja, Dieses gehört zum innersten Wesen der Humanität und der Menschheit selbst, daß sie nach Gott dürstet, daß sie arm ist mitten in ihrem weltlichen Reichthume, unwissend mitten in ihrem weltlichen Wissen. Dieses ist das eigentliche Wesen der Menschheit, daß sie an sich selber nur eine unvollendete, fragmentarische Existenz ist, welche erst dadurch, daß sie unter Christo zusammengefaßt wird, zu einem Ganzen werden kann.

Hier stehen wir bei dem tiefsten aller Gegensätze, welche die Geschichte unsres Geschlechts kennt. Denn während die Menschen immer völliger zur Freiheit und Selbständigkeit emancipirt werden, ihr eigenes Reich auf Erden immer fester begründen, immer weiter ausbreiten, und während das Evangelium diese Wege der Menschen unablässig mit derselben Forderung begleitet, mit welcher es zuerst in die Geschichte eintrat: so wird mit steigendem Nachdrucke den Menschen ein großes Entweder — Oder vorgelegt: daß sie entweder in dienender Liebe das Menschheitsreich sich in Gottes Reich verklären lassen, oder daß sie im hochmüthigen Eigenwillen jenes Reich ohne und außerhalb des Reiches Gottes aufzurichten trachten. Diese zwei Reiche gehen keineswegs so ruhig nebeneinander hin: vielmehr steigert ihr Gegensatz sich zum Widerspruche und zum Conflicte. Tritt nun das Reich der Menschheit sogar in den direct und bewußt feindlichen Gegensatz zu dem Reiche Gottes, so daß es Christum und sein Evangelium mit bitterem Hasse bekämpft: dann sehen wir uns wieder auf den Gegensatz zwischen dem göttlichen und dem dämonischen Reiche zurückgeführt. Kein aufmerksamer Beobachter wird leugnen können, daß in der Geschichte solche Phänomene

vorkommen, welche auf dämonische Kräfte, auf satanische Inspirationen hinweisen. In der neueren Zeit bietet die französische Revolution manche dahin gehörige Beispiele, z. B. wenn im Namen der Humanität, der modernen Freiheit und Weisheit, das Evangelium unter die Füße getreten, wenn die Vernunft in einer öffentlich ausgestellten Dirne angebetet wurde. Beispiele lassen sich auch in den geistigen Strömungen und Inspirationen nachweisen, welche zu dem Jahre 1848 in weithin schallenden Festreden und Toasten mitwirkten, jenem freien Geiste dargebracht, der zwar noch einer Zukunft der vollkommenen Freiheit angehöre, dereinst aber „von allen Mächten, sowohl den wirklichen auf Erden wie auch den eingebildeten, im Himmel ihren Spuk treibenden, sich frei machen (emancipiren) werde."

§. 62.

Göttliche Gnade und menschliche Freiheit, Gottes und Satans Reich — dieses sind die Gegensätze, welche den Inhalt der Geschichte bilden. Und wenn die große Frage vom geschichtlichen Fortschritte erhoben wird, so müssen wir sagen, daß eben diese Gegensätze in der Geschichte sich bis an's Ende der Tage immer mehr spannen. Die fortschreitenden Mächte der Geschichte sind also das Reich Gottes in seinem Verhältnisse zu dem der Menschheit, und dieses Menschheitsreich in jenem zwiefachen Verhältnisse zu dem göttlichen und himmlischen. Die Bitte: „Dein Reich komme!" schließet daher die wahre Betrachtung alles geschichtlichen Fortschrittes in sich: denn in dieser Bitte bitten wir auch darum, daß das wahre und echte Reich der Humanität, in seiner Einheit mit dem Reiche Gottes, herbeikommen möge. Aber derjenigen Bestrebung und Arbeit, welche durch dieses Gebet hervorgerufen wird und es begleitet, gehet eine gerade entgegengesetzte Bestrebung, ein entgegengesetzter Wille zur Seite, eine Arbeit für das Kommen eines feindlich gegenüberstehenden Reiches, nämlich des menschheitlichen, aber falschen Weltreiches. Jede Philosophie der Geschichte, welche diesen Gegensatz nicht

fest im Auge behält, ist nur eine einseitige und — einäugige, oder eine bloß humanistische Betrachtungsweise. Wenn also Hegel in seiner „Philosophie der Geschichte" sagt: die Weltgeschichte sei der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, und Dieses dahin erklärt: der Orientale wisse nur, daß Einer frei sei, nämlich der Despot, die Griechen, daß Einige frei seien, nämlich die Griechen, während die übrigen Menschen Sklaven und Barbaren bleiben, daß wir aber wissen, daß Alle frei seien, daß der Mensch als Solcher frei sei; daß hierin eben die Aufgabe der Geschichte bestehe, dieses allgemeine Freiheitsbewußtsein, welches im Principe mit dem Christenthume gegeben sei, in allen Lebenskreisen zu entwickeln und allseitig durchzuführen: so wollen wir das Wahre und Treffende in dieser Geschichtsbetrachtung durchaus nicht verkennen, müssen sie aber doch als für ein wirkliches Verständniß der Geschichte ganz unzulänglich bezeichnen. Denn Hegel hat mit dem Allem nur das eine Glied des Gegensatzes, die bloße Humanitätsentwickelung, geschildert, hat sich lediglich an die Fortschritte der Emancipation gehalten. Die Emancipation aber, im Bunde mit der Cultur und Civilisation, welche letztere in unseren Tagen von Vielen als die wahren Aufgaben der Geschichte angesehen werden, und mit welchen, wie sie hoffen, zuletzt die goldene Zeit anbrechen soll, bildet durchaus noch nicht den Alles entscheidenden Fortschritt. Dieser Fortschritt, auf welchen endlich Alles hinausläuft, ist das fortschreitende Wechselverhältniß zwischen dem thatsächlich vorhandenen Reiche Gottes und der zur Freiheit, zur Bildung und Gesittung emancipirten Menschheit. Und der Alles abschließende Zweck der Geschichte, welcher daher das Ziel alles unsers Strebens bilden muß, ist die Einheit des Reiches der Menschheit und des Reiches Gottes, eine Einheit, welche die Vollendung des Erlösungs- und Emancipationswerkes in sich schließt, wobei wir freilich unter diesem letzteren Namen nur die wahre, durch das Christenthum selbst anerkannte und geheiligte Emancipation von den Naturmächten und allen unberechtigten Weltmächten verstehen.

Fassen wir nun den geschichtlichen Fortschritt näher in's Auge, so giebt es seit alter Zeit eine doppelte Anschauung: jene optimistische, welche sagt, daß die Zeiten immer bessere werden, und die pessimistische, nach welcher sie böser und schlechter werden. Das Christenthum ist die Wahrheit beider. Die Zeiten werden besser, jedoch nicht in dem Sinne, daß die nachfolgende Generation gerade eine tugendhaftere sein sollte, als die vorangegangene: denn in einer jeden Generation muß die Tugend, als persönlicher Vorzug, immer von vorne anfangen bei dem einen und anderen Individuum; auch nicht in dem Sinne, daß das nachfolgende Geschlecht glückseliger sein sollte, als das vergangene: denn die Glückseligkeit bleibt immer etwas Unsicheres und Unberechenbares; aber besser werden sie, sofern das Gute, wenn auch unter partiellen Rückfällen, zu immer reicherer Entfaltung und immer völligerem Bewußtsein kommt, und durch die fortschreitende Entwickelung der Bildung und Erfahrung, in welcher ein sicherer und unzweifelhafter Fortschritt anzuerkennen ist, eine größere Mannigfaltigkeit von Mitteln und Möglichkeiten zu seiner Selbstoffenbarung gewinnt. Die Zeiten werden schlechter: denn auch das Böse kommt, obgleich unter partiellen Stillständen und Niederlagen, zu reicherer Entfaltung, offnerer und mächtigerer Vertretung, und nimmt zugleich einen immer geistigeren Charakter an, empfängt auch von Seiten der Cultur, der intellectuellen und socialen Bildung, täglich neue Waffen. Der geschichtliche Fortschritt, im Ganzen und Großen betrachtet, läßt sich bezeichnen als die fortschreitende Aneignung (Assimilation) des Gesammtinhalts des Daseins, sowohl der Natur als der Geisteswelt, als die fortschreitende Production und fortschreitende Kritik, wenn auch gewisse Perioden der Geschichte einzelne dieser Richtungen vorzugsweise verfolgen. Da aber jene Aneignung, jene Production, jene Kritik, in Folge der zwei entgegengesetzten Sinnes- und Willensrichtungen, in den Dienst entgegengesetzter Geister (in letzter Instanz des Guten oder des Bösen, Christi oder des Antichrists) gestellt werden, von welchen

der eine Geist gerade Das assimilirt haben will, was der andere gern ausgeschieden und ausgefegt sehen möchte, und umgekehrt: so schreiten beide, das echte und das falsche Menschheitsreich, unter steigender Verinnerlichung ihrer Principien, welche sich immer mehr organisiren und gesellschaftlich constituiren wollen, durch die Zeiten fort; und mehr und mehr gestaltet sich der weltgeschichtliche Kampf zu einem großen Principienstreite. Und da von dem Begriffe des noch Unreifen und Unfertigen, des noch noch nicht völlig Offenbaren und in's Bewußtsein Aufgenommenen, der Begriff der Zeit und Zeitlichkeit unzertrennlich ist: so kann die vollständige Sonderung der Reiche erst am Schlusse der ganzen Geschichte eintreten. Während der Entwickelung herrschet die Mischung. Daher muß die Geschichte unter dem Gesichtspunkte betrachtet werden, welchen jenes Gleichniß vom Unkraute unter dem Weizen, die beide bis zur Ernte wachsen sollen, uns an die Hand giebt. Denn der Schluß der Geschichte ist der Tag des Gerichts, oder diejenige Katastrophe, durch welche das wahrhaftige, mit Gottes Reich vereinte Reich der Menschheit, also die nicht bloß emancipirte, sondern erlöste Menschheit aus der gegenwärtigen Mischung ausgesondert wird, dagegen das falsche Humanitätsreich, welches durch die Fortschritte einer unechten Emancipation mehr und mehr mit dem dämonischen Reiche sich verschmolzen hat, aus seinem bisherigen Zusammenhange mit dem Guten hinausgestoßen und sich selbst, seiner egoistischen Isolirung überlassen wird. Das Letzte auf Erden ist also nicht der ewige Friede, welchen die Philosophie erträumt hat, sondern der gewaltigste und heißeste Krieg zwischen den beiden Lagern, in welche das menschliche Geschlecht alsdann getheilt sein wird. Das goldene Zeitalter, welches für die letzten Zeiten verheißen ist, kann nur als die relativ vollkommenste, die relativ glückseligste Periode, welche überhaupt unter den irdischen Bedingungen möglich ist, gedacht werden. Und diese ihre Unvollkommenheit wird sich eben darin offenbaren, daß sie, gleich früheren

Blüthezeiten, wieder verschwindet und den letzten Weltkampf im Gefolge hat.

Unsre Bitte: „Dein Reich komme!“ kann darum erst durch eine Reihe geschichtlicher Krisen erfüllt werden, welche alle in jener letzten, Alles entscheidenden Hauptkrisis ihre Vollendung erreichen sollen. Und hier zeiget sich eine Parallele zwischen dem Kommen des Reiches Gottes in dem Geschlechte, und seinem Kommen in dem einzelnen Menschen. Je mehr ein Mensch sich selbst und sein eigenes Leben verstehen lernt: desto mehr wird er zu der Erkenntniß kommen, daß, wenn anders Gottes Reich Fortgang in seiner Seele haben, die echte Humanität in ihr zur Entfaltung kommen soll, diese durch fortgesetzte Scheidung des guten und des bösen Princips bedingt sei, deren Wirkungen in seinem Inneren untereinander gemengt sind, durch einen fortgesetzten Reinigungsproceß, in welchem das sündige Wesen abgesondert und ausgestoßen wird. Er wird die Zeit seines eigenen Lebens als eine Gnadenzeit verstehen, welche ihm nicht allein zum Wachsthum und zum Wirken geschenkt ist, sondern auch zur Läuterung und Reinigung. Er wird erkennen, daß, je mehr der Jahre verrinnen, diese innere Krisis um so dringlicher und nothwendiger wird, wie auch einen immer geistigeren, die tiefste Wurzel der Gesinnung berührenden Charakter annimmt. Nur, wer für sein eigenes Leben diesen Blick hat, wird auch das des ganzen Geschlechts verstehen können, und nicht von dem vielen Beiwerke der Geschichte, ihren tausenderlei Nebenfragen, dermaßen hingenommen werden, um nicht einzusehen, welche Frage mitten in der großen, tausendfältig verschlungenen, unendlich wechselnden Bewegung die Eine eigentliche Hauptfrage bleibt. Er wird sich überzeugen, daß, worauf es vornehmlich ankommt, nicht sowohl Dieses sei, der Emancipation, welche einmal nicht die Sache selbst ist, sondern der Erlösung theilhaft zu werden.

Gottes Reich und der Einzelmensch. Socialismus und Individualismus.

§. 63.

Während die Emancipation (sowohl in guter als bedenklicher und schlimmer Bedeutung) fortschreitet, während zugleich die Erlösung ihre Kreise immer weiter zieht, und also auch das Persönlichkeitsprincip zu reicherer Entfaltung kommt: entwickelt sich ein steigender Gegensatz zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft, dadurch nämlich, daß der Einzelne verlangt, in seiner unbedingten Berechtigung anerkannt zu werden, aber auch die Gemeinschaft ihrerseits den nämlichen Anspruch geltend macht. Dieser Gegensatz zwischen der Gemeinschaft und dem Einzelnen, zwischen Socialismus und Individualismus, dieser durch das Christenthum selbst bedingte Gegensatz, wird durch dasselbe Christenthum auch wieder versöhnt und auf seine Einheit zurückgeführt. Unter Socialismus verstehen wir nämlich diejenige Anschauung und Richtung, durch welche die Gemeinschaft, unter Individualismus dagegen diejenige, durch welche der Einzelne als höchster und letzter Endzweck der ethischen Entwickelung gesetzt wird. Das Christenthum aber stellt die Einheit beider Zwecke in's Licht. Es ist die absolut socialisirende Macht, welche alle individuellen Differenzen der Menschheit in einer großen Liebesgemeinschaft aufheben und verschmelzen will. Ebenso sehr ist das Christenthum aber auch die absolut individualisirende Macht, sofern es, weit entfernt, die individuellen Differenzen ausmerzen zu wollen — was gleichbedeutend wäre mit Aufhebung der Gemeinschaft selbst als solcher — jene vielmehr in der Einheit der Liebe erst recht entwickeln und verklären will. Es will die Totalität, „das Reich", als Endzweck aller Entwickelung, und demnach das Individuum als dienendes Mittel, Werk-

zeug, Organ für das Ganze. Aber gerade, weil es ein Reich von Persönlichkeiten, einen Totalorganismus geheiligter Individuen will, darum gilt dasselbe Individuum als unbedingter Zweck in sich selber, und das Ganze als dem Wohle des Einzelnen dienend. Diesen Gedanken prägt der Apostel aus in dem Bilde von dem Leibe und seinen vielen Gliedern, welche so aneinander hangen und zusammengehören, daß, wenn Ein Glied leidet, alle leiden, und wenn Ein Glied in Ehren gehalten wird, alle sich mitfreuen. Der Einzelne ist um des Ganzen willen da; aber ebenso wahr ist, daß das Ganze um des Einzelnen willen da ist. Dieser Gemeinschaftszweck kann in dem irdischen Dasein, wo das Unkraut mit dem Weizen zusammen ist, wo jede Organisation unaufhörlich mit desorganisirenden Mächten zu kämpfen hat, nur sehr relativ, nur unter großen Beschränkungen verwirklicht werden: vollkommen kann es nur bei der Vollendung des Reiches Gottes geschehen. Ein irdisches Abbild aber von dem Urbilde jenes Reiches soll schon unter der zeitlichen Entwickelung annäherungsweise erstrebt werden, und zwar in allen Verhältnissen der menschlichen Gemeinschaft, namentlich in ihren Grundformen, wie Gott selber sie für die irdische Entwickelung geordnet hat: der Kirche, dem Staate, der Familie, und zwar übereinstimmend mit der allgemeinen Natur jedes Gemeinschaftskreises insbesondere. Bei fortschreitender Entwickelung des Gemeinschaftslebens muß auch das Individuum zu höherem Freiheitsleben gelangen, und ein weiteres Gebiet seiner Selbstbestimmung gewinnen. In demselben Maaße aber muß auch die Gemeinschaft sich zu einer reicheren, complicirteren Organisation und Gliederung entwickeln. Je tiefere Wurzeln das Persönlichkeitsprincip in den Seelen schlägt, desto abhängiger wird die Gemeinschaft von dem Einzelnen, und immer mehr dazu genöthigt werden, auf das Individuum Rücksicht zu nehmen; ebenso wird aber auch das Individuum alsdann, je freier und selbständiger es sich fühlt, umsomehr mit dem Ganzen, dessen lebendiges Glied es ist, sich verbunden und von ihm abhängig wissen. Zu dieser Wechselwir-

kung zwischen der Gemeinschaft und dem Einzelnen sollen, unter dem Einflusse der geschichtlichen Führungen, sowohl die Völker als die Individuen erzogen werden und sich selbst erziehen. Jedoch kann eine solche Gegenseitigkeit nur in dem Maaße gewonnen werden, als beide, Gemeinschaft und Individuum, sich jener göttlichen Macht unterordnen, welche die im höchsten Sinne socialisirende, wie zugleich die im höchsten Sinne individualisirende ist, nämlich dem Evangelium.

§. 64.

Der einseitige Socialismus erscheint überall, wo di[e] Gemeinschaft in dem Sinne zum Endzwecke gemacht wird, da[ß] das Individuum nur Mittel und Werkzeug der Gemeinschaf[t] werden soll, ohne zugleich Selbstzweck zu sein. In den Staate[n] des Alterthums fand er seine Darstellung, wie wir denn auc[h] Plato's „Republik", oder Idealstaat, in der hier angewandte[n] Bedeutung des Wortes socialistisch nennen dürfen. Echt socialistisch ist sein Verlangen, daß die Kinder den Eltern genommen und in einer Staatsanstalt erzogen werden, um nicht von den Eltern verzogen zu werden, oder daß die Wahl der Ehegatten nicht frei gestellt, sondern von den Repräsentanten des Staat[s] bestimmt werde, damit nur diejenigen Männer und Frauen einander heirathen, aus deren Ehe die gesundesten und tüchtigsten Kinder für den Staat zu erhoffen seien. Jedoch nicht in der heidnischen Welt nur tritt dieser Socialismus auf, sondern nich[t] weniger auch in der Christenheit. Der Katholicismus ist socialistisch: denn, mag er immerhin in der Theorie den ewigen Werth der Menschenseele, die Bestimmung des Individuums zu ewiger Seligkeit anerkennen, dennoch eignet, mittelst der Hierarchie, die kirchliche Gemeinschaft im Wesentlichen die Sorge fü[r] die Seligkeit der Individuen sich selber zu, hält das Individuum beständig fest in dem Zustande der Unmündigkeit und Unterdrückung, und entläßt es nicht aus dem Joche menschliche[r] Ordnungen und Satzungen. Inquisition, Autodafé und Censu[r]

sind Momente dieses Socialismus, dessen Hauptzweck die Aufrechthaltung der bestehenden Gemeinschaft à tout prix und quand même bleibt. Auch der confessionelle Staat, welcher alle seine Bürger an dasselbe Bekenntniß bindet und schlechterdings keine abweichende Glaubenslehre und -gemeinschaft duldet, ist socialistisch, sofern er als das Unbedingte nur sich selber und seine Ordnungen hinstellt, jedes Recht persönlicher Ueberzeugung dagegen in Abrede stellt. Aber ebenfalls auf dem Standpunkte des Liberalismus und der Emancipation, wo die Freiheit so manchmal in Knechtung umschlägt, kann es zum Socialismus kommen. So in der französischen Revolution, in jener Schreckenszeit, in welcher der bloße Verdacht, eine andere politische Meinung als die der augenblicklichen Machthaber zu hegen, schon das Leben kostete, da man die „gemeine Wohlfahrt" durch solche verdächtige Individuen gefährdet glaubte. So auch in jenem Systeme der Neuzeit, welches sich selbst als Socialismus und Communismus bezeichnet, und, wie phantastisch und völlig unausführbar es auch ist, jedenfalls als experimentirende Tendenz sehr merkwürdig bleibt. Sein Ausgangspunkt ist nämlich der Gedanke des menschlichen Geschlechts als des Höchsten, welchem alle Individuen untergeordnet seien, wie zugleich der Gedanke der vollkommenen Gleichheit aller menschlichen Individuen in Betreff ihrer Rechte, als vorübergehender, dermaliger Repräsentanten des Geschlechts. Auf dieser Basis will der Socialismus eine große allgemeine Haushaltung organisiren, eine große Genossenschaft mit Organisation der Arbeit, mit völliger Gleichheit des Eigenthums und des Genusses, Gleichheit der Bildung und Kenntnisse — eine Ordnung der Dinge, welche, wenn sie durchgeführt werden könnte, alle Individualität aufheben und vernichten müßte, und, obgleich sie den Individuen das höchste Wohlbefinden verheißt, die Einzelnen der schrecklichsten Tyrannei unterwerfen und sie recht eigentlich auf das Prokrustesbette des Systems spannen würde.

Sehen wir inzwischen ab von allen den besondren Erschei-

nungen, in denen das socialistische Princip hervortritt, und fragen, welch eine Metaphysik denn einer Anschauung zu Grunde liege, die das Individuum zum unselbständigen Mittel für die Gesellschaft herabsetzt: so kommen wir auf den Pantheismus, welcher nur das Allgemeine als die Wahrheit (Wesenheit) der Dinge, das Einzelne aber als verschwindendes Accidens ansieht. Der Pantheismus, in seiner Anwendung auf die menschliche Gemeinschaft und Geschichte, läßt die menschlichen Individuen nur gelten als verschwindende Tropfen im Oceane, während ihm der Ocean selbst in seinem ununterbrochenen Wellenspiele das in Wahrheit Seiende und Wirkliche ist. Mit vollem Rechte wird einer solchen Anschauung gegenüber das Individualitätsprincip um so stärker hervorgehoben; und alle diejenigen, welche es im Geiste des Christenthums gethan und gegen jenen socialistischen Pantheismus unsrer Tage Protest eingelegt haben, verdienen volle Anerkennung und lebhaften Dank.

Allein es giebt auch einen einseitigen Individualismus, eine Isolirung des Einzelnen, wenn dieser nichts als Selbstzweck sein will, und nicht zugleich dienendes Glied. Wo dieser Individualismus praktisch wird und Verbreitung findet, kann er nicht anders als gemeinschaftauflösend wirken. Das Ideal des consequent durchgeführten Individualismus würde eine Welt persönlicher Atome sein, welche gegenseitig sich anziehen und abstoßen, aber selbst, wo sie an einander sich anschließen, es doch niemals zu einer andren Einheit bringen könnten, als zu einer bloß gesellschaftlichen (contractmäßigen) Verbindung, die nach Gefallen wieder aufgelöst werden kann, weil diejenige Einheit und Ganzheit, welche wesentlich die Voraussetzung der Theile bildet, (totum est partibus prius), das eigentliche Mysterium des Lebens und jedes Organismus, ihnen völlig fremd ist.

§. 65.

Der Individualismus kann, gerade wie der Socialismus, in den verschiedensten Lebenskreisen auftreten, so daß wir

von einem politischen, kirchlichen und religiösen Individualismus reden dürfen. Der religiöse Individualismus hat in unserm Jahrhunderte ohne Zweifel seinen bedeutendsten und edelsten Vertreter in Alexander Vinet gefunden. Im Gegensatze gegen den socialen Pantheismus, welcher alles Individuelle und Concrete auflösen, die Persönlichkeit bethronisiren und das Abstract-Allgemeine zu dem „Einen und Allen" machen will, hebt V. mit der ganzen Wärme und Kraft der ihm eigenthümlichen Beredsamkeit das Individuum hervor, als das eigentlich und ausschließlich Reale, das in Wahrheit Existirende, statuirt das Individuum als den Endzweck der Schöpfung.*) Die Individualität ist das von Gott selber jedem Menschen aufgedrückte Gepräge, der von Gott ihm anvertraute Schatz, welchen er gegen die von Seiten der Umgebung und Gemeinschaft ihn bedrohenden Gefahren männlich behaupten soll. Denn obgleich die Gemeinschaft (la société) in mancher Hinsicht die Entwickelung des Individuums bedingt, und Niemand ihrer entbehren kann: so ist ihr doch einmal eine natürliche Tendenz eigen, die Individualität zu verdrängen und zu verwischen. „Geboren werden wir alle als Originale": denn in jedem Individuum, das zur Welt kommt, selbst dem unbegabtesten und unbedeutendsten, ist ein bebesondrer Gedanke (intention) der Vorsehung erkennbar, die Absicht, ein von allen andren verschiedenes Wesen, welches so noch niemals dagewesen, zu bilden. „Obgleich wir alle aber als Originale geboren werden, sterben dennoch die Meisten von uns als Copieen": denn die Gesellschaft hat immer das Streben, die Individuen sich gleichförmig zu machen und die Eigenthümlichkeit derselben fortzuspülen. Die Mehrzahl der schwächeren Individuen wird durch die Macht des Beispiels und der Sitte, durch Vorurtheil und Convenienz, durch die ganze Mannigfaltig-

*) Vgl. u. A. Vinet, Sur l'individualité et l'individualisme, ferner Du rôle de l'individualité dans une réforme sociale, zwei Abhandlungen, aufgenommen in seine Essais de philosophie morale et de morale religieuse.

keit socialer Einwirkungen dahin gebracht, daß sie allmählich ihre Eigenthümlichkeit einbüßen. Sie machen sich zu bloßen Werkzeugen für das Ganze, und opfern, so zu sagen, ihre Besonderheit als Beisteuer zu dem großen Gesellschaftsfonds, wo sie wie in einem Schlunde verschwindet. Und doch ist das Individuum — was Vinet wieder und wieder einschärft — darum von größerer Bedeutung, als die Gesellschaft, weil es zur persönlichen Gottesgemeinschaft, zu lebendiger und directer Vereinigung mit Gott bestimmt ist, während die größere oder kleinere Gemeinschaft nur ein indirectes Verhältniß zu Gott hat. Die Würde des Individuums, selbst des geringsten und unbedeutendsten, beruhet darauf, daß es als solches, als verantwortliches Selbst, vor Gott existirt, daher ewiger Seligkeit oder ewiger Verdammniß theilhaft werden kann. Nicht die Gemeinschaft, wohl aber das Individuum wartet des zukünftigen Lebens, der Unsterblichkeit jenseits des Grabes. Nur das Individuum glaubet, hoffet, gehorchet, leidet und liebt. Nur der einzelne Mensch trägt in seinem Gewissen das Bewußtsein der Verpflichtung und Verantwortung; er allein ist das eigentliche Object des väterlichen Aufsehens Gottes und seines gerechten Gerichts; er ist's, der dereinst dem Richterstuhle der Ewigkeit gegenüber soll gefragt werden, ja, täglich vor ihn gerufen wird. Und nicht an die Menschheit in abstracto, nicht an die große Gemeinschaft, sondern an die einzelne Seele wendet sich das Evangelium mit seinen Forderungen und seinen Verheißungen. Zu dir und mir redet Gott in seinem Worte: „So kommet nun und laßt uns mit einander rechten." (Jes. 1, 13). Die Gemeinschaft ist nicht ein Wesen (la société n'est pas un être), sondern nur eine auf Verständigung beruhende Einrichtung (un arrangement) unter persönlichen Wesen. Oder unter einem anderen Gesichtspunkte angesehen: Die menschliche Gesellschaft ist ein Ocean, auf welchen die einzelne Seele, wie in einem winzig kleinen Fahrzeuge, hinausgeworfen ist, um mitten durch alle Wogen den Weg zu den Küsten einer neuen Welt, wo sie landen könne, aufzuspüren.

Bewunderungswerth sind beide, der Ocean und jenes Fahrzeug. Das Fahrzeug, welches ein Jeder von uns zu steuern den Beruf hat, und mit welchem wir in jener neuen Welt anlangen sollen, ist unsre persönliche Individualität. Zwar ein Andrer, nicht ich selbst, lenket die Meereswellen, und bestimmt ihren Lauf und den Weg, der über den tiefen Abgrund führt: das Fahrzeug aber ist mein; und der Ocean ist um des Fahrzeugs willen da, und nicht das Fahrzeug um des Oceans willen. Denn die Hauptsache, Zweck und Endziel ist dieses, daß das Fahrzeug lande, d. h. daß das menschliche Einzelwesen, welches unter der Menge der Geschöpfe allein in unmittelbarem Verhältnisse zu Gott steht und für Ihn das eigentliche Augenmerk inmitten der großen Schöpfung bildet, seine Bestimmung erfülle. Darauf kommt Alles an, daß richtig gesteuert werde. Denn gleichwie das Meer, jenes flüssige Element, weniger flüchtig als die Luft und weniger fest als die Erde, die zwiefache Eigenschaft hat, daß es das Fahrzeug tragen, aber auch es verschlingen kann: ebenso auch dies flüssige sociale Element, über welches das Einzelleben dahin segelt. Auf dem Oceane der menschlichen Gesellschaft kann man ebensowohl zu Grunde gehen, wie auf dem dieser Erdkugel; und es wäre eine unfruchtbare Frage: auf welchem der beiden Oceane die meisten Schiffbrüche vorkommen?

Diese lebhafte Geltendmachung der Individualität spricht allerdings eine heilige und köstliche Wahrheit aus, aber bei Weitem nicht die ganze Wahrheit. So wird zwar Niemand verkennen, welche tiefe praktische Wahrheit in dem zuletzt angeführten Bilde liegt, das uns die Einzelseele in ihrem Nachen auf den großen Wassern zeigt, auf welche sie hinausgeworfen ist, um später zu landen. Jedoch, wollen wir einmal in Bildern reden: so kennen wir noch ein anderes Bild der Meerfahrt des Menschen. Wir kennen das Evangelium von dem Heilande mit seinen Jüngern auf dem See Genezareth, wo er den Sturm und die tobenden Wellen stillt und die Jünger ungefährdet zu Lande bringt. Hier haben wir ein Bild der Kirche, des Kirchenschiffes,

welches über die empörten Meereswogen der Welt und der weltlichen Gesellschaft dahin fährt, das Bild einer Meerfahrt in Gemeinschaft mit Anderen, die alle unter demselben Herrn vereint sind. Und wir werden erinnert, daß, wenn wir anders hoffen wollen zu landen, wir auf dem rechten Schiffe sein, die rechten Gefährten haben, vor Allem aber den Herrn am Bord haben müssen. Ein Bild, welches gewiß nicht weniger berechtigt ist als jenes erstere, und eine Seite der Sache ausdrückt, welche in Vinet's Individualitätstheorie nicht vorkommt. Zwar liegt eine einseitige Auffassung auch dieses Bildes nahe. Wollte Jemand denken, daß, weil er äußerlich im Kirchenschiffe sei, äußerlich zu der wahren Kirchengemeinschaft gehöre, er darum unfehlbar auch an den Küsten der Seligkeit aussteigen werde: so befände er sich in einem schweren Irrthume. Und hiergegen könnte allerdings, als passendes Correctiv, das erstere Bild in Anwendung kommen: daß nämlich Jeder in dem Fahrzeuge seiner eigenen Persönlichkeit fahren und wohl zusehen müsse, daß er nicht von den Wogen verschlungen werde; oder, wie der dänische Theologe der Neuzeit, Sören Kierkegaard, sich ausdrückt: daß auf dem großen Weltmeere ein Jeder in seinem eigenen Kajak zu segeln habe.

Ohne Bild: bei Vinet kommt die Gemeinschaft nicht zu ihrem Rechte, und gerade darum auch das Individuum nicht. Wie nachdrücklich auch V. die Individualität und Persönlichkeit hervorheben mag: jedenfalls fehlt bei ihm die Idee von einem Persönlichkeitsreiche, der Gedanke eines Totalorganismus von lauter Persönlichkeiten. Die Gemeinschaft, d. i. der ethische Organismus, ist ihm gleichbedeutend mit Gesellschaft. Das französische Wort: la societé führt diese Zweideutigkeit mit sich, da es Beides bedeutet, während eine schärfere Auffassung hier verschiedene Begriffe anerkennen muß. Die Gesellschaft nämlich bezeichnet nur die äußerliche, zufällige Einheit menschlicher Individuen, die Gemeinschaft aber, im Gegensatze gegen die Gesellschaft, ihre innere, organische Einheit. In der Gesellschaft treten

die Individuen als selbständige Einzelwesen auf, ohne zugleich Glieder eines größeren, sittlichen Ganzen zu sein: in der Gemeinschaft sind sie nur selbständig, soweit sie zugleich organische Glieder sind. Die Gesellschaft ist Product der Individuen, durch deren gegenseitiges Verhältniß sie gebildet und hervorgebracht wird: die Gemeinschaft ist nicht bloßes Product von —, vielmehr Voraussetzung für die Einzelnen. Daraus nun, daß V. die sittliche Welt nur vom Standpunkte der Gesellschaft auffaßt, wird es erklärlich, daß er la société jetzt als ein bloßes „arrangement“ unter den Individuen, dann vollends als einen „Ocean“ bezeichnet, wobei er an die ganze unbestimmte Unendlichkeit menschlicher Verhältnisse denkt, welche in ihrer rastlosen Wallung das Individuum bald „tragen“ bald „verschlingen“. Und es leuchtet ein, daß, je mehr Fortschritte die Emancipation und Freiheitsentwickelung, also auch die Selbständigkeit des Individuums macht, zugleich die „Gesellschaft“ an Macht und Bedeutung wachsen wird. Das menschliche Individuum steht aber nicht allein in Beziehung zur Gesellschaft, sondern ganz besonders zur Gemeinschaft, zu ethischen Organismen, in welchen feste, göttliche, den Menschen beherrschende Ordnungen ihm gegenüber treten, und in welchen das Individuum nicht nur eine beschränkende, sondern auch eine stützende und tragende Macht für sein inneres Leben finden soll. Der Gedanke eines ethischen Organismus liegt außerhalb des Gesichtskreises Vinet's, kommt höchstens vorübergehend bei ihm vor, ohne daß Weiteres aus ihm gefolgert werde. Daher bleibt denn auch die höchste Idee der christlichen Ethik, die Idee des Reiches Gottes, ohne allen bestimmenden Einfluß. Das höchste Gut ist unserm Denker die ewige Seligkeit des Individuums, nicht aber eine Totalität, nicht ein vollendeter Menschheits- oder Weltzustand, während doch diese Idee, unter dem alten Bunde vorbereitet, in dem neuen Bunde völlig geoffenbart, sich durch die ganze Heilige Schrift hindurchzieht. Jener Individualitätstheorie zufolge kann daher auch das Reich der zukünftigen Seligkeit nur gedacht werden als

eine Versammlung heiliger und seliger Geister, welche einzeln dort zu einander kommen, ohne einen wirklichen Gemeinschafts-Organismus oder -Leib zu bilden. Die Bibel dagegen beschreibt die Gemeinschaft der Heiligen als einen aus vielen Gliedern bestehenden Leib, an welchem Christus das Haupt sei, als einen aus lebendigen Steinen sich erbauenden Tempel, an welchem Christus der Grund- und Eckstein sei. Und fragen wir, welches von Beidem hier in Wahrheit das Erste sei: das einzelne Glied oder der Leib, der einzelne Stein oder der Tempel; so muß unwidersprechlich die Antwort dahin lauten, daß nicht das einzelne Glied, nicht der einzelne Stein das Erste sei, sondern der Tempel und der Leib. Das Ganze ist vor seinen Theilen: hierin besteht das Wesen jedes Organismus. Für Vinet ist die Kirche nur eine Gesellschaft, welche von Zeit zu Zeit sporadisch sich dadurch bildet, daß mehrere Individuen zu gemeinsamer Gottesverehrung auf dem Grunde des Evangeliums sich zusammenschließen. Aber die geschichtliche Continuität der Kirche durch alle Wandlungen der Zeit hindurch, die Kirche als Voraussetzung für die Individuen, nicht bloß mit dem Worte, sondern auch mit den Sacramenten als göttlichen Gnadenmitteln, durch welche die Gemeinschaft mit dem Erlöser und die gegenseitige Gemeinschaft der Gläubigen lebendig erhalten wird, gilt seiner Anschauung nach nicht als bestimmende und maßgebende Macht.

§. 66.

Dieser seiner Vorstellung vom Reiche Gottes entspricht Vinet's Vorstellung von der „Menschheit" (l'humanité), welche er eines Theils nur als die Masse der, unsern Planeten bewohnenden, menschlichen Individuen, andern Theils als den Inbegriff, die Zusammenfassung aller die Natur des Menschen bestimmenden Eigenschaften versteht.*) Allein die Mensch-

*) Vinet, Essais de philos. morale p. 193: On peut entendre par humanité deux choses, la masse des hommes qui peuplent notre planète, et l'ensemble des attributs qui constituent la qualité d'homme.

heit ist nicht bloß die „Masse" der menschlichen Individuen, sondern ein viele Einzelwesen in sich schließender Organismus, ein Baum mit vielen Zweigen, die alle aus demselben Stamme wachsen. Dazu befaßt die Menschheit nicht nur die augenblicklich auf Erden wohnenden Individuen, sondern auch die früheren und künftigen Bewohner der Erde, alle Glieder desselben Leibes der Menschheit, weßhalb wir, sowie den Jetztlebenden, ebenso auch den Verstorbenen und den noch Ungebornen gegenüber irgendwie verantwortlich sind. Unter jenem anderen Gesichtspunkte aber betrachtet, ist die Menschheit nicht ein bloßes „ensemble" von mancherlei Eigenschaften, welche wir zu Einem Gattungsbegriffe abstrahirt haben. Nein, sie ist eine Idee, ein Einheitsgedanke, welcher in einer Totalität menschlicher Individuen verwirklicht wird. In keinem einzelnen Individuum (mit Ausnahme des centralen Individuums, Christus) kann die menschliche Natur sich vollständig realisiren und erschöpfen; kein einzelnes Individuum kann den ganzen Menschen darstellen. Nur die Totalität der menschlichen Individuen kann es, indem diese mit ihren Eigenthümlichkeiten sich alle gegenseitig ergänzen und vervollständigen.

Durch jenen Begriff der Menschheit als eines Abstractums werden wir auf den Streit der Scholastiker über Realismus und Nominalismus zurückgeführt. Der ursprüngliche Realismus erkennt nur das Allgemeine als das wahrhaft Seiende. Der Nominalismus dagegen erkennt nur das Einzelne, das Individuelle dafür an, während das Allgemeine nichts weiter als eine Abstraction von dem Individuellen sein soll. Jenes habe in sich selbst gar kein Dasein, sondern einzig in unsrer Reflexion, welche sich eben einen Gattungsbegriff zurechtlege. Beide haben sowohl Recht als Unrecht: denn Wahrheit und Wirklichkeit ist nur die lebendige Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen. Die Menschheit, das menschliche Geschlecht, ist nur in den Individuen wirklich, sowie die Individuen nur in ihrem Zusammenhange mit dem ganzen Geschlechte, und an der Stelle, welche sie

im Reiche der Menschheit einnehmen, ihre Wirklichkeit haben. Wenden wir Dieses auf den hier betrachteten Gegensatz von Socialismus und Individualismus, von Gemeinschaft und Einzelwesen an: so können wir sagen, daß aller einseitige Socialismus ausschließlich realistisch sei, sofern ihm die Individuen als vorübereilende und verschwindende, das Allgemeine aber als Eines und Alles gilt; der Individualismus dagegen ist durchaus nominalistisch, sofern er die isolirten Individuen als das einzig in Wahrheit Existirende statuirt, und die Gemeinschaft zu einem gegenseitigen Contracte der Individuen degradirt, ohne sie als ein Wesen (être) an und für sich erkennen zu wollen. Welche eingreifende Bedeutung der Gegensatz des Realismus und Nominalismus für die ganze Glaubensweise und -lehre des Mittelalters gehabt hat, ist bekannt. Hier möchte insbesondere von Interesse sein daran zu erinnern, daß jener Gegensatz auch im Mittelalter schon seine ethische Bedeutung gehabt hat, nämlich bei der Frage vom Verhältnisse der Kirche zu dem Einzelnen. Da machte der Nominalismus, im Gegensatze gegen den einseitigen Socialismus der Kirche, das Recht der Individualitäten geltend, und übte namentlich gegen den Schluß des Mittelalters eine die damalige Kirche zersetzende Wirkung, weßhalb man die Nominalisten oft als Vorläufer des Protestantismus gepriesen hat. Diese Lobpreisung ist indessen nicht ohne Mißverständniß. Denn in der That waren sie nur Vorläufer der im Zeitalter der Reformation auftauchenden religiösen Secten, nicht aber der protestantischen Kirchenbildung selbst. Die Reformation ging zurück auf die schon in der Heil. Schrift gegebene Einheit des Nominalismus und Realismus, wie wir sie im Nachfolgenden darlegen werden. In der neueren Zeit ist jener Gegensatz unter höheren, mehr entwickelten Formen öfter wieder aufgelebt. Ist doch die Gegenwart, ohne gerade den Namen anzuwenden, übermäßig reich sowohl an religiösen und kirchlichen, als auch politischen Nominalisten, d. h. an Solchen, welche die Religion ausschließlich zur Angelegenheit des Einzelnen machen, die Kirche

in ein Conventikel, den Staat aber in eine bloße Gesellschaft auflösen. Die christliche Anschauung dagegen ist die höhere Einheit jener Gegensätze. Sie ist realistisch, oder, um uns eines dem modernen Bewußtsein näher liegenden Ausdrucks zu bedienen, universalistisch: denn das Reich, die Totalität, geht dem Individuum voraus, welches als Glied des Ganzen, oder des großen Leibes angeschaut wird. Sie ist aber auch nominalistisch, oder individualistisch: denn das Individuum ist nicht bloß dem Ganzen dienendes Glied, sondern zugleich unendlicher Zweck an sich selber und von durchaus selbständiger Bedeutung. Was aber vom Reiche Gottes gilt, als der Finalbestimmung für die Entwickelung aller Gemeinschaft, Dasselbe gilt auch von den niederen Gemeinschaftsorganismen, welche typisch auf das Reich Gottes hinweisen. Von jedem Gemeinwesen, Volk, Gemeinde, Familie, darf man sagen, daß nur in und mit den Individuen die Einheit und das Ganze zu wirklicher Existenz komme, wie denn auch umgekehrt jedes einzelne Glied als solches nur besteht in und mit der Totalität, und daß, nach Baader's Ausdruck, die Gemeinschaft und der Einzelne gegenseitig für ihre Existenz einstehen. Der Leib existirt nicht außer oder neben seinen Gliedern, wie auch den Gliedern ebenso wenig außerhalb des Leibes eine wirkliche Existenz zukommt.

§. 67.

Der bei Vinet immer wiederkehrende Satz, daß das Individuum höher stehe als die Gemeinschaft, ist, wenn er unbedingte Geltung haben soll, irreführend. Denn daraus würde folgen, daß die Gemeinschaft lediglich Mittel sei für das Individuum. Es ist freilich unleugbar, daß das Individuum, wenn es nach seiner ewigen Bestimmung betrachtet wird, in keine der irdischen Gemeinschaftsformen aufgeht. Daß Dem also ist, gründet sich eben darauf, daß das Individuum Glied einer höheren Ordnung ist, und zur Bürgerschaft in einem höheren Reiche berufen. In die Familie geht es nicht auf, weil es die Bestim-

mung hat, Mitglied des Staates zu sein, ebenso wenig in den Staat, weil es Mitglied jenes Menschheitsreiches sein soll, welches bestimmt ist, in das Reich Gottes verklärt zu werden, aber auch nicht in die sichtbare Kirche, weil es für die Gemeinschaft der Heiligen geboren ist. Die Wahrheit ist diese, daß auf jeder Entwickelungsstufe der sittlichen Welt ein Verhältniß der Gegenseitigkeit, zwischen der Gemeinschaft und dem Einzelnen, stattfinden soll, so daß sie beide für einander sowohl Mittel sein sollen, als Zweck. Daß das Individuum seiner ganzen Bedeutung nach die Gemeinschaft überrage, will Vinet damit begründen, daß nur das Individuum, nicht aber die Gemeinschaft, ethisches Subject sei. Verhielte es sich nun wirklich so, daß die Gemeinschaft als solche ohne alle religiöse und sittliche Subjectivität wäre: alsdann wäre es freilich in der Ordnung, die Gemeinschaft ausschließlich zum Mittel für das Individuum herabzusetzen. Nur das Individuum, sagt er, sei unsterblich; nur ihm eigne ein wirkliches Verhältniß zu Gott. Allein, so unleugbar es ist, daß nicht jede Art und Form der Gemeinschaft die Verheißung des zukünftigen Lebens hat: Eine Gemeinschaft giebt es doch, welcher diese Verheißung ohne Zweifel gehört, nämlich die Gemeinde Christi, welcher ausdrücklich die Zusage gegeben ist, daß die Mächte des Todes sie nicht sollen überwältigen. Die Heil. Schrift redet von der Anschauung aus, daß die Gemeinde ein religiös-ethisches Subject sei, und im Verlaufe der Zeiten zu „dem vollkommenen Manne hinankomme, der da sei in dem Maaße des vollkommenen Alters Christi“ (Ephes. 4, 13). Und gleichwie sie hier die Gemeinde als „einen Mann“ darstellt, so ein ander Mal als „Weib“, als „die Braut“, deren Bräutigam Christus sei (Offenb. 22, 17). Dieselbe Anschauung liegt zu Grunde, wenn der Apostel zu den Galatern sagt 3, 28: „Ihr seid alle zumal Einer (εἷς) in Christo Jesu“; und Ephes. 2, 14 f.: daß Christus „aus Juden und Heiden Eines gemacht, und aus Zweien Einen neuen Menschen in ihm selber geschaffen habe.“ Wer dürfte wohl diese und ähnliche Stellen

so deuten, als habe der Apostel bloß „ein ensemble von Eigenschaften" gemeint, das er nur zu einer Personification zusammenfasse, ohne daß es ihm jedoch ein Ernst damit sei? Er redet vielmehr von einer Gemein- oder Gesammt-Persönlichkeit, nicht als einer bloß collectiven, sondern zugleich einer organischen Einheit. Allerdings existirt nun die Gemeinde nicht außer oder neben den gläubigen Subjecten, deren jedes sein individuelles Verhältniß zu Gott hat. Sofern sie aber Alle in demselben Herrn und demselben Geiste, Alle in demselben Glauben, derselben Hoffnung, derselben Liebe vereint, Alle derselben allgemeinen Güter theilhaftig sind: so sind sie Alle nicht bloß Eines (ἕν), sondern Einer (εἷς), obgleich dieser Eine sich bis jetzt noch in seiner Entwickelung befindet, gewissermaßen noch kein völlig ausgetragenes Kind. Sie sind Alle Einer, weil sie nur in ihrer Totalität der neue Mensch sind. Dieser ist nämlich in keinem Einzelnen vollkommen realisirt; außerhalb der Einheit ist ein Jeder nur ein Bruchstück, spiegelt nur einen einzelnen Strahl des Bildes Christi ab: denn nur die ganze Gemeinde kann den Reichthum Christi abspiegeln. Die Gottesgemeinschaft des Einzelnen drückt immer nur in beschränkter, besondrer Weise das Liebesverhältniß des neuen Menschen zu Gott aus, ein Verhältniß, das allein in einer Gemeinschaft völlig verwirklicht wird, in welcher Alle ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Gnadengaben nur Eines denken und wollen, Alle Ein Gemeinbewußtsein und Ein Gemeinwille beseelt, in jedem einzelnen Gliede der Gedanke des ganzen Leibes und seiner Bedürfnisse lebendig ist. Ueberall, wo eine Gemeinde wahrhaft gläubiger Seelen sich findet, hat nicht der Einzelne nur, sondern auch die ganze Gemeinde ein Band zu Gott, was sich namentlich ausspricht in dem eigentlichen Gemeindegebete, dem Vaterunser, welches sie bis an's Ende der Tage beten soll, und in welchem nicht bloß Jeder für sich und in seinen eigenen, individuellen Anliegen betet, sondern Einer wie Alle, und Alle wie Einer, also in solidarischer Vereinigung.

Vinet sagt: nicht die Gemeinschaft, sondern das Individuum warte des zukünftigen Gerichts. Dagegen fragen wir: ob es nicht eine Gemeinschuld, eine Sünde der Gesammtheit gebe, Gemeindesünden, welche von den Sünden der Einzelnen zu unterscheiden sind, ob denn nicht z. B. jene Schreiben an die sieben Gemeinden in der Offenbarung (Cap. 2 u. 3) das göttliche Urtheil aussprechen über die Gemeinden (unter dem Namen „des Engels" derselben), als Collectivpersönlichkeiten, als eng verbundene, durchweg verantwortliche Kreise? Und weiter fragen wir: ob es nicht Volksversündigungen gebe, und ob nicht schon in dieser Zeitlichkeit Gottes gerechte Gerichte über die Völker ergehen? Die Propheten Israels verkünden von Anfang bis zu Ende sowohl Verheißungen als Drohungen dem ganzen Volke. Und als Christus über Jerusalem weinte, weil es nicht erkannte, was zu seinem Frieden diente: weinte er da nur über die Einzelnen, und nicht über das Volk als Volk? Das göttliche Wort sagt uns ausdrücklich, daß in der zweiten Zukunft des Herrn alle „Völker" vor ihm sollen versammelt werden (Matth. 25, 31), daß die Leute von Ninive, welche sich auf die Predigt des Propheten bekehrt haben, im Gerichte auftreten und jenes „Geschlecht" verdammen werden, welches bei Christi Predigt nicht Buße that (Matth. 12, 41), daß Geschlecht gegen Geschlecht zeugen solle. Das Studium der Geschichte und die Betrachtung der vor unsern Augen verlaufenden Begebenheiten, Beides führt uns zu der unabweislichen Erkenntniß, daß in einem Volke alle Individuen, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, für den Charakter des in der Gesammtheit herrschenden Gemeingeistes mit verantwortlich sind. Die geschichtliche Betrachtung nöthigt uns die Erkenntniß des Gesetzes der Solidarität auf (Alle für Einen, und Einer für Alle), oder daß für die Lebensaufgabe, welche der Gemeinschaft als solcher gestellt ist, alle ihre Genossen, daß alle Glieder für den Leib verantwortlich, und daher auch seines Wohles und Wehes, seiner Ehre und Schmach miteinander theilhaftig seien. Und nicht bloß auf das Geschlecht

der Jetztlebenden erstreckt sich diese Solidarität, sondern ebenso auch auf die vergangenen Geschlechter, deren Erben wir sind, und auf die zukünftigen, welche wieder unsre Erben sein werden, wie im Guten, so im Bösen. Wie ließe sich auch wohl, unter den Voraussetzungen des bloßen Individualismus, jene Freude erklären, welche wir empfinden, so oft wir hoffend eine bessere Zukunft der Menschheit, oder eine bessere Zukunft unsres Volkes uns vorstellen, obgleich wir diese Zukunft selbst garnicht erleben werden? Oder jene Begeisterung, mit welcher ein Volk für eine gerechte Sache kämpft, und in welcher Tausende, im Hinblicke auf eine Zukunft, welche sie selbst nicht sehen sollen, wie auch im Rückblicke auf eine Vergangenheit, welche sie ebenfalls nur im Geiste geschaut haben, auf die Thaten und Ehren der Vorväter, ihr Leben auf dem Schlachtfelde opfern? Was würde überhaupt die geschichtliche Vorzeit, in welcher wir noch nicht da waren, und die geschichtliche Zukunft, da wir nicht mehr auf Erden sein werden, fortan für uns gelten, ohne diese solidarische Verbindung, diesen inneren Zusammenhang der Persönlichkeiten, welche, obgleich der Zeit nach von einander weit geschieden, dennoch eine lebendige Einheit bilden? Dieses große Gesetz der Solidarität wird in einer Individualitätstheorie vollständig verkannt, für welche die Gemeinschaft nur ein Arrangement unter den persönlichen Atomen ist, und welche consequenter Weise die Begriffe: Geschichte und Tradition in ihrer geistigen Bedeutung leugnen muß.

§. 68.

Aber gerade, weil Vinet die Gemeinschaft nicht zu ihrem Rechte kommen läßt, darum kann er auch die einzelne Persönlichkeit, deren er sich doch gegen das Ganze annehmen will, nicht zu dem ihr gebührenden Rechte kommen lassen. Die Würde und Selbständigkeit des Individuums behauptet und geltend gemacht zu haben, bleibt sein großes Verdienst. Indem er aber übersieht, daß das persönliche Subject zugleich dienendes

Glied innerhalb eines organischen Ganzen sein soll, entzieht er dem Individuum zum großen Theile die Stütze, welche es eben nur in der Gemeinschaft findet. Er beweist allerdings einen scharfen Blick für die mancherlei Gefahren, welche unleugbar dem Individuum von Seiten der Gesellschaft drohen, betrachtet die letztere mit ihrer Unendlichkeit von Auctoritäten und Traditionen, von Vorurtheilen und Illusionen, von Verführungen und „kräftigen Irrthümern" als eine Macht, welche, einem Meerungeheuer gleich, das Individuum mitten in seiner persönlichen Entwickelung verschlingen möchte. Die stützende und tragende Macht aber, die erziehende Wirkung, welche von den Institutionen, Ueberlieferungen und Sitten des Gemeinwesens ausgeht, tritt völlig bei ihm in den Hintergrund. So bekämpft er denn Staats- und Volkskirchen, deren pädagogische Bedeutung er ganz verkennt, dazu außer Acht läßt, daß jene echte Individualitätskirche, die Gemeinde der Heiligen, sich gerade aus dem Schooße der Volkskirchen heraus entwickeln soll, sowie ferner, daß der Einzelne doch zur Freiheit erst erzogen werden soll, kränket aber ganz besonders das Recht der Unmündigen, indem gerade er sie auf jenen „Ocean" hinausschleudert, indem er von den noch nicht Erzogenen schon reife Ueberzeugung und freie Selbstbestimmung verlangt. Doch auch in andrer Hinsicht beraubt er das Individuum des ihm gebührenden Rechtes, indem er es von einem wesentlichen Theile des in der Gemeinschaft ruhenden und auch ihm bestimmten geistigen Reichthums ausschließt. Consequenter Weise muß diese Individualitätstheorie das sympathische Element in der menschlichen Natnr zurückdrängen, und dazu führen, daß jedes Individuum nur autopathisch an der eigenen Vervollkommnung arbeite. Wohl wird es anerkannt, daß Liebe zu Gott und dem Nächsten die Grundtugend jedes Individuums sei. Jene Theorie kann aber als das Höchste nur die individuelle Menschenliebe, die Liebe zu den einzelnen Menschen fordern, welche ja das allein wirklich Existirende seien, dagegen nicht die allgemeine Menschenliebe, nicht die Liebe zu Volk,

Vaterland und Kirche, nicht die Liebe zur Menschheit und ihren idealen Zwecken, vor Allem nicht die Hingebung an das im Kommen begriffene und geschichtlich sich vollendende Reich Gottes. Für alles Dieses hat die Theorie, welche in unserm Jahrhunderte an Vinet ihren religiösen Hauptrepräsentanten gefunden hat, keinen Raum. Ihm selbst eine solche Engherzigkeit beizumessen, liegt uns jedoch ferne. Wenige Schriftsteller dürfte es geben, aus denen eine so sympathische Individualität, so reich an Theilnahme für alles Menschliche, wie die seinige war, uns entgegenleuchtet; und in vielen Stellen seiner Schriften athmet, der Theorie zum Trotze, eine tiefe, wahrhaft universelle Liebe. Ja, wir dürfen sagen, daß gerade seine Liebe zur Menschheit es war, welche ihm für die Individuen eine solche Fürsorge einflößte und ihn bewog, eifrigst einen Universalismus zu bekämpfen, durch welchen er sie in Gefahr sah, verloren zu gehen. Wer ihn selber lies't, wird sich diesem Eindrucke gewiß nicht entziehen können.

§. 69.

Was hier gegen den Schweizer Vinet gesagt ist, gilt in noch höherem Grade gegen den Dänen Sören Kierkegaard, einen Mann, welcher mit reicher Begabung und potenzirter Einseitigkeit, zunächst unter seinen Landsleuten, der Anwalt des Individualismus geworden ist*). Da seine Schutzschriften für den

*) S. Kierkegaard (spr. Kjerkegohr) ist 1813 in Kopenhagen geboren, 1855 ebendaselbst gestorben. Obgleich Theologe, hat er nie ein Amt in der Kirche bekleidet. „Er ist Schriftsteller und nur Schriftsteller, ein feiner Psychologe und ein begabter Dichter, dessen Stellung die eines großen, lebendig anregenden, tieferfassenden Schriftstellers, nicht aber die eines Parteiführers ist.“ (M. Lütke, Kirchliche Zustände in den scandinavischen Ländern, Elberfeld 1864. S. 46.) Von seinen zahlreichen Schriften sind nur wenige und nicht gerade die bedeutendsten in's Deutsche übersetzt worden, von welchen folgende besondrer Erwähnung werth ist: „Zur Selbstprüfung, der Gegenwart empfohlen.“ Schon darum, weil auch in Deutschland die Ansichten des jedenfalls merkwürdigen Mannes mehrfache Aufmerksamkeit erregt haben, schien es dem Herausgeber zweckmäßig, die Beleuchtung derselben aus der Originalausgabe dieser „Christl. Ethik“ auch in die deutsche Ausgabe

Individualismus eine denkwürdige Episode in der neueren, namentlich dänischen Literatur bilden, so verbreiten wir uns über seine Wirksamkeit etwas ausführlicher, wenn auch der Haupt- und Mittelpunkt derselben schon an Vinet zur Anschauung gebracht ist; demnach mag die nun folgende Partie der gegenwärtigen Schrift als eine bloße Episode gelten. Auch bei Kierkegaard geht, ebenso wie bei Vinet, der Gegensatz des Individualismus und Socialismus auf einen höheren zurück, nämlich den Gegensatz zwischen Individualismus und Universalismus. Um des besseren Verständnisses willen möge daher der letztere hier eine nähere Beleuchtung finden.

Unter Universalismus verstehen wir also die Geistesrichtung, welche das Allgemeine als das Höchste setzt. Da nun das Allgemeinste von Allem die reinen Ideen und Kategorieen sind: so wird der philosophische Idealismus, als Panlogismus, auch den reinsten Universalismus darstellen. Bekanntlich hat jener in unsrer Zeit seinen Ausdruck in der Hegel'schen Philosophie gefunden. Wo man diese consequent durchführte, da mußte das ganze Dasein sich in ein Ideenreich, eine Welt der Begriffe verwandeln. Jede Erscheinung der Wirklichkeit, in Natur und Geschichte, wurde nur als eine Erscheinung oder Phase des Gedankens betrachtet, und sogar die Religion galt nur als eine niedere Form des Wissens, ein Innehaben des Absoluten in der Form der Vorstellung, während die Philosophie die Wahrheit in der allein entsprechenden Form des Begriffs besitze. Die menschliche

---

übergehen zu lassen. Erblicken wir doch in Kierkegaard eine so stark ausgeprägte Erscheinung des Subjectivismus, daß er füglich als warnendes Beispiel einer Richtung, welche zur Signatur unsrer Zeit gehört, dienen kann. Und wie interessant ist die Vergleichung jener zwei hier nebeneinander gestellten Männer, welche, ungeachtet der Uebereinstimmung in wichtigen Gesichtspunkten, doch fast so verschieden sind, wie der südliche und nördliche Himmel! Uebrigens dauert in Dänemark Kierkegaard's Einfluß, theils durch seine Schriften, theils durch die akademische und literarische Wirksamkeit ihres begeisterten Lobredners, des Kopenhagener Philosophen, Rasmus Nielsen, noch immer fort.

Anm. d. Uebers.

Persönlichkeit, die menschlichen Individualitäten seien nur vorübergehende Repräsentanten der Idee, oder Statisten in dem Schauspiele, welches die Idee seit ewigen Zeiten vor sich selbst aufführe. Die Geschichte sei eigentlich gar nicht die des Menschen, sondern nur die der Idee. Im Bunde mit diesem philosophischen herrschte zu jener Zeit ein poetischer, künstlerischer Idealismus, welcher, gegen den individuellen Werth des Kunstwerks gleichgültig, das Allgemeine, die schöne Form als das Wesentliche betrachtete, und daher mit gleichem Interesse bei einem jeden Kunstwerke verweilte, mochte dieses nun seinen Stoff aus dem Alterthume oder der neuen Welt, vom Himmel oder von der Erde, von großen oder kleinen Dingen entnehmen, wenn nur das Allgemeine, d. h. die Schönheitsform, vorhanden war. Das Speculative und das Aesthetische blieben für jene Geistesrichtung überall das Höchste. Wo sie rein durchgeführt wurde — was übrigens bei Hegel selbst durchaus nicht der Fall war, in dessen idealistischen Darstellungen ein erheblicher Einschlag gegebener Realitäten vorhanden war, wodurch Zweideutigkeiten entstanden und längere Zeit eine gewisse Mystification unvermeidlich war — bei consequenter Durchführung, sage ich, mußte denn auch für das Individuum sich Dieses als das Höchste ergeben, mit der Ruhe der Betrachtung in den luftigen Hallen des Universalismus verweilen zu können, mit seinen weiten Aussichten, seinen logischen Säulen und Pfeilern, seinen ästhetischen Bildern aus allen Zeiten und Weltgegenden, Bildern, welche, als die ideale Verklärung der Wirklichkeit, ohne Zweifel weit schöner waren als die unmittelbare Wirklichkeit selbst. Auch redete man in jenen Tagen viel von dem logischen, speculativen und ästhetischen — Bade, welches bald als ein Seebad in den heraklitischen Strömungen der Unendlichkeit, bald als ein Luftbad in dem ewigen und wechsellosen Aether der reinen Ideen vorgestellt wurde, wie es denn öfter als die wahre Lebenskunst gepriesen wurde, durch das Endliche hindurch die Luft der Unendlichkeit einzuathmen. In diesem speculativen und ästhetischen Ideenrausche

vergaß man Eines, daß nämlich Eine Idee gleichsam abhanden gekommen war: die religiös-ethische Idee, welche sich mit einem bloß idealen Sein, einem Sein im Gedanken, im Bilde, nun einmal nicht abfinden läßt, sondern Existenz fordert. Gegen diesen Universalismus mußte sich freilich bald eine Reaction, sowohl von Seiten der Philosophie als der Theologie, erheben, ein Protest im Namen der Sittlichkeit und der Religion, der Persönlichkeit und Individualität, des einzelnen Menschen wie überhaupt jedes Einzelwesens: denn auch die Erfahrungswissenschaften, namentlich die Naturforschung, mußten gegen eine bloß idealistische Behandlung ihren Einspruch erheben. Der Umschlag blieb nicht aus. Fortan wurde in der Welt der Natur und des Geistes die mikroskopische Betrachtung zur Herrschaft erhoben und von allen Seiten angepriesen, im Gegensatze zu der teleskopischen, der Unendlichkeit zugewandten, und der Sinn für das Kleine, dem Menschen Zunächstliegende, so oft Unbeachtete entwickelte sich zu außerordentlicher Schärfe. Indessen kam Alles auf die nähere Beschaffenheit dieser Reaction an: ob das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, ob der Universalismus in jeder Bedeutung des Wortes verworfen wurde, oder ob man nur eine höhere Einheit des Universalismus und Individualismus, der Idee und Wirklichkeit, erstrebte. Wir befinden uns hier wieder mitten in dem Probleme des Mittelalters über Nominalismus und Realismus, nur daß die Frage hier in moderner Gestalt wiedergekehrt ist. Der Sprachgebrauch ist freilich der gerade entgegengesetzte: denn, was das Mittelalter Realismus nannte, nennen wir Idealismus, und was damals Nominalismus hieß, heißt heute Empirismus. Die Sache selbst ist aber ganz die nämliche, was schon jene Prädicate anzeigen, welche man im Mittelalter den Realisten beilegte, da man sie formalizantes, metaphysicantes nannte, eine Benennung, die sich genau mit der heutigen der Idealisten deckt.

In der erwähnten nominalistischen, von dem existentiellen Interesse ausgehenden Reaction, sofern sich diese in der ethischen

und religiösen Sphäre bewegt, nimmt nun S. Kierkegaard eine eigenthümliche Stellung ein. Alles Unheil der Gegenwart erblickt er darin, daß sie zu viel und vielerlei wisse, und über allem diesem Wissen vergesse, was es eigentlich mit der Existenz eines Dinges auf sich habe, sowie auch, was Innerlichkeit bedeute, daß unser Geschlecht über dem Aesthetischen, dem Speculativen, dem Weltgeschichtlichen vergesse, was die Hauptsache sei: nämlich, in Wirklichkeit einen Menschen, einen bestimmten Menschen vorzustellen, daß die Zeit vor lauter Objectivität verlernt habe, daß jedes Menschen Aufgabe gerade darin bestehe, recht subjectiv zu werden. Daher hatte er Dieses zu seiner Lebensaufgabe gemacht, die Kategorie: „der Einzelne" ganz und entschieden vor- und durchzuführen. Hätte er eine Inschrift über seinem Grabe verlangt, so würde sie nicht anders gelautet haben, als: „jener Einzelmensch." Und er war überzeugt, daß, wenn diese Kategorie auch seinen Zeitgenossen noch nicht verständlich wäre, die Folgezeit sie besser verstehen würde*).

Wenn nun Kierkegaard diese Kategorie sich gewissermaßen wie eine Entdeckung vindicirt und außer Sokrates keinen anderen Vorgänger seiner Lehre zu nennen weiß: so dürfte er dazu nur insoweit berechtigt erscheinen, als man die höchst eigenthümliche Art und Weise in's Auge faßt, in welcher er diese Kategorie geltend gemacht hat, und welche sich ohne Zweifel als ein ἅπαξ λεγόμενον bezeichnen läßt. Schon vor ihm hatte Al. Vinet dieselbe Kategorie hervorgehoben, und mit seiner edlen Beredtsamkeit ihr in der Literatur eine eingreifende Bedeutung verschafft. Bei Kierkegaard's Auftreten führte der Individualismus in vielen Kreisen, und zwar neben dem Universalismus, das Wort. Ueberhaupt darf man sagen: jene Kategorie

*) Vgl. Synspunctet for min Forfattervirksomhed. En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien af S. Kierkegaard. Udgivet af P. C. Kierkegaard. Kjøbenhavn. S. 105. (Gesichtspunkt zur Beurtheilung meiner Autorschaft. Eine offene Mittheilung, ein Bericht an die Geschichte, von S. Kierkegaard. Herausgegeben von — seinem Bruder — P. C. Kierkegaard. Kopenhagen.)

„das Individuum“ ist allen Denjenigen gemein, welche, freilich in umfassenderem Sinne als sowohl Vinet wie Kierkegaard, das Persönlichkeitsprincip, Gottes und des Menschen Persönlichkeit im Gegensatz gegen den Pantheismus, geltend machen wollen. „Das Individuum, der Einzelne“, so lautet die Kategorie des Nominalismus; und, richtig verstanden und Alles wohl erwogen, stellt derselbe — wenn er nämlich den Realismus nicht ausschließt, sondern einschließt — von den Beiden das Höhere dar. Das Individuelle steht höher, als das Abstracte, das Persönliche als das Unpersönliche. Nur das Einzelne existirt, hat thatsächliches Dasein (existentia est singulorum, heißt es bei den Scholastikern), während das Allgemeine nur ein ideelles Dasein hat, und nur in seiner Verschmelzung mit dem Einzelnen zum thatsächlichen Dasein kommt. „Der Einzelne“, dieß ist die Kategorie des Christenthums und des Theismus. Denn auch Gott ist, nicht zwar in weltlichem, sondern in überweltlichem Sinne, „der Einzelne“, nicht ein unbestimmt Allgemeines, nicht der abstracte, sondern der vollkommene, dreifaltig Eine, welcher, obgleich alle Möglichkeiten und Wirklichkeiten in sich befassend und umfassend, dennoch auf's Bestimmteste von dem Weltalle verschieden ist. Aus der früheren Zeit können wir hier an den Gegensatz von Leibnitz und Spinoza erinnern, indem Jener, der Spinozistischen Substanz, diesem Alles verschlingenden Oceane gegenüber, Beide, Gott und Geschöpf, als „Monaden“, als Einzelwesen bestimmt, und das Universelle in das Individuelle aufgenommen sein läßt. In unsrer Zeit aber dürfen wir auf Schelling hinweisen, nachdem nunmehr sein neueres System im Zusammenhange dargelegt ist. Während Hegel das Allgemeine als das in Wahrheit Seiende setzt, und dasselbe seine besondren Bestimmungen sich selber geben, sich selbst zu seinen Concretionen hinbewegen läßt: so betrachtet der spätere Schelling, hierin mit Aristoteles übereinstimmend, das Einzelne als das in Wahrheit Seiende. Nicht, als leugnete er den Werth der Ideen, der allgemeinen Begriffe. Aber die Idee gelangt ihm

nur als Attribut des Einzelnen zur Theilnahme am factischen Dasein, an der Existenz; und Gott ist ihm das absolute Einzelwesen, welches sich mit dem Allgemeinen bekleidet. Während Hegel sagt: das Universelle sei es, was sich individualisire, sagt im Gegentheil Schelling, daß das Individuelle es sei, was sich universalisire*). Er fragt: woher doch das Allgemeine die Macht bekommen sollte, sich zu individualisiren und sich eine Existenz zu geben? Ein Bedenken, welches auch so ausgedrückt werden kann, daß nicht der Gedanke als das Allgemeine und Ideelle, sondern der Wille als ein Existentielles das Erste sei, das da Macht habe, sich selbst und Anderes zu bestimmen. Die Vernunft gilt ihm nur als der Inbegriff, als die Allheit der göttlichen Möglichkeiten, als der Umkreis der Prädicate, durch welche das absolute Einzelwesen sich intelligibel mache. Die Vernunft, oder das bloße Ideenreich, ist: zur Existenz aber kann es nicht anders kommen, als nur durch einen Willen. Außer Schelling nennen wir Franz Baader und seinen entschieden christlichen Theismus. Ebenso den jüngeren Fichte, welcher in seiner auf Leibnitz zurückweisenden Persönlichkeitslehre das Individuelle und Monadische als das in Wahrheit Seiende aufstellt. Aber, „was die Philosophie suchet, besitzt die Theologie", nämlich in der Offenbarung. Die Metaphysik der Offenbarung ist nun unzweifelhaft diese: daß nicht die unpersönliche Idee, sondern die persönliche Existenz, nicht der Gedanke, sondern der Wille, nicht die Weisheit, sondern die Liebe das Erste in Gott sei; auf der andern Seite lehrt sie uns, daß diese allmächtige Liebe allein in der Form der Weisheit existire und sich offenbare. Und wenn die Heilige Schrift uns das Reich Gottes als das Höchste und die Blüthe alles Daseins zeigt: unleugbar sagt sie uns hiemit, daß nicht das unpersönliche Allgemeine, nicht die unpersönlichen Ideen, Wirkungen und Kräfte

---

*) Schelling, Von der Quelle der ewigen Wahrheiten. Werke Bd. II, Abtheil. I, S. 587.

den ersten Rang einnehmen und den höchsten Werth haben, sondern die individuellen persönlichen Existenzen; außerdem sagt sie uns aber auch, daß diese persönlichen Existenzen sich nur mittelst einer Organisation entwickeln, welche ein ganzes System von Ideen und Kräften einschließe.

Man meine doch nicht, daß alle diese Gedanken von Existenz und Idee, von Individuellem und Allgemeinem, Nichts seien als leere und unfruchtbare Metaphysik, welche in die Ethik nicht hineingehöre. Im Gegentheile finden sie alle die fruchtbarste Anwendung auf des Menschen ethisches Verhalten, und stellen dem Individuum namentlich jene Aufgabe, zu deren Erfüllung die erlösende Gnade ihm hülfreich sein will: daß es in seinem ganzen Streben die lebendige Einheit von Existenz und Idee, von Wille (Liebe) und Erkenntniß, von Einzel- und Gemeinschaftsleben zum Ausdruck bringe, indem hier jeder Dualismus vom Uebel ist. Obgleich metaphysische Probleme, wie das vom Nominalismus und Realismus, dem ethischen Interesse fremd und fernliegend erscheinen, sind sie in der That eng und innig mit ihm verbunden, sofern alle metaphysischen Probleme zu der ethischen Lebensaufgabe hin gravitiren, in dieser ihr Centrum und ihre abschließende Finalbestimmung finden. Und die ethischen Kategorieen, welche doch das Alltägliche, das jederzeit einem Jeden Zunächstliegende bestimmen sollen, sind, richtig verstanden, zugleich das im höchsten Sinne Metaphysische und Gedanken der tiefsten Speculation.

Kierkegaard's Behauptung ist demnach eine völlig berechtigte: mit der Kategorie „der Einzelne" stehe und falle die Sache des Christenthums; ohne diese Kategorie behalte der Pantheismus unbedingt den Sieg*). Hiernach könnte es auf den ersten Blick scheinen, daß Kierkegaard gemeinschaftliche Sache machen werde mit jenen philosophischen und theologischen Richtungen, welche eben das Princip der Persönlichkeit im Gegen-

*) „Synspunctet for min Forfattervirksomhed." S. 110.

satze gegen den Pantheismus durchzuführen beflissen sind. Das ist indeß bei Weitem nicht der Fall. Denn die erwähnten Bestrebungen, welche einem abstracten Idealismus gegenüber die Kategorieen der Existenz und der Persönlichkeit nachdrücklichst geltend machen, wollen dieß nicht im Sinne eines Entweder — Oder, sondern in dem eines Sowohl — Als auch. Ihr Augenmerk ist also die Einheit der Existenz und Idee, was besonders daraus zu ersehen ist, daß sie das System, oder die Totalität wollen. Bei Kierkegaard dagegen kommt, im Verlaufe seiner Entwickelung, die Existenz immer mehr in die Stellung, daß sie sich negativ zu der Idee verhält, weßhalb er zuerst und zuletzt die Speculation und das System bekämpft. Nicht darum ist es dem Manne zu thun, eine Speculation durch die andere, ein System durch das andere zu verdrängen: nein, er will eine Metabasis in ein ganz anderes genus. Direct freilich richtet er seine Polemik nur gegen das Hegel'sche System. Er findet, wie gesagt, daß über dem vielen Wissen, der vielen Aesthetik und den vielen weltgeschichtlichen Ideen diese Zeit vergessen habe, was es eigentlich mit der Existenz auf sich habe, und was Innerlichkeit, inneres Leben bedeute. Die Kategorie „des Einzelnen" interessirt ihn daher allein in dem Sinne des als Einzelner existirenden Menschen. Er ist zu der Erkenntniß gekommen, daß „die Subjectivität die Wahrheit sei" — ein bedenklicher Satz, bei welchem die Erinnerung nöthig ist, daß es doch nur Eine menschliche Subjectivität gebe, von welcher der Satz wirklich gelten könne, nämlich Ihn, welcher im prägnantesten Sinne der Eine in der Menschengeschichte heißen kann, und welcher allein sprechen darf: „Ich bin die Wahrheit", jener große Eine, welcher in diese Welt gekommen ist, um sich selbst universell zu machen, um durch die Stiftung der heiligen allgemeinen Kirche sich Allen mitzutheilen, während jede andere menschliche Subjectivität nur durch Seine Vermittelung an der Wahrheit Antheil bekommen, niemals aber sie selber sein kann. Kierkegaard hat entdeckt, daß, was die Zeit unter ihrem vielen

Wissen, ihrem Versunkensein in's Objective, bedürfe, — ein Sokrates sei, welcher seiner Ansicht nach ein Zuchtmeister auf Christum sein solle. „Sokrates! Sokrates! Sokrates! Wohl muß man dreimal deinen Namen nennen; es wäre nicht zu viel, ihn zehnmal zu nennen, wenn's etwas helfen könnte. Man meinet, der Welt thue eine Republik Noth; ja, selbst einer neuen Gesellschaftsordnung und einer neuen Religion meint man zu bedürfen: Niemand aber denket daran, daß diese durch Vielwissen verwirrte Welt vor Allem eines Sokrates bedürfe" *). Indem er sich aber nun sokratisch gegen die Speculation wendet, „um ihr Schwierigkeiten zu machen, und um das eingebildete Wissen wie einen Dampf fortzublasen", um Nüchternheit und Besonnenheit zu wecken: wendet er sich zugleich indirect — denn direct hat er sich niemals darauf eingelassen — gegen die Richtungen der philosophischen und theologischen Speculation, welche doch seiner eigenen Kategorie, wenn auch in weit universellerem Sinne als er selbst, das Wort reden. Alle diese Richtungen wirft Kierkegaard ohne Weiteres unter dem Namen „Speculation" und „Mediation" (als Vermittelung zwischen Wahrheit und Lüge) zusammen, ohne daß er sich auf eine tiefer gehende Untersuchung der inneren Unterschiede jener speculativen Richtungen, namentlich in Betreff ihrer Stellung zur göttlichen Offenbarung, irgendwie einläßt, was aber nicht gerade von „sokratischer Besonnenheit" zeugt.

Diese rücksichtslose, öfter ganz unkritische, bloß flankirende Polemik gegen die Speculation findet indessen eine mildernde Erklärung in seinem individuellen Pathos*). Wenn nämlich die Geschichte der Wissenschaft uns in mehreren ihrer Perioden Beispiele solcher Männer bietet, deren Enthusiasmus nur der rein logische, deren Leidenschaft nur die Idee und das reine Wissen

*) „Sygdomen til Döden" (die Krankheit zum Tode) S. 93.
**) Das zunächst Folgende ist aus des Verfassers Schrift: „Vom Glauben und Wissen" hier aufgenommen.

war, so daß sie in dieser ihrer Leidenschaft aller thatsächlichen Existenz in's Angesicht schlugen und für die Wirklichkeit und ihre augenfälligsten Thatsachen die Augen zuschlossen (man denke z. B. an den älteren Fichte): so war umgekehrt unsres Kierkegaard's Leidenschaft die Existenz und das Existentielle, welche ihn gegen das Ideelle völlig rücksichtslos machte, eine Leidenschaft, welche sich gerade an seinem Verhältnisse zur Wirklichkeit rächen und die Folge haben mußte, daß auch diese bei ihm zu kurz kam. „Existenz" — „der Einzelne" — „Wille" — „Innerlichkeit" — „unendliche Interessirtheit" — „das Paradoxe" — „Glaube" — „Aergerniß" — „glückliche und unglückliche Liebe" — von diesen und ähnlichen Existenzkategorieen ist er wie berauscht, ja, in einen fast extatischen Zustand versetzt. So bekämpft er denn alle Speculation, auch solche Männer, die im Glauben speculiren und eine tiefere Einsicht in die Wahrheiten der Offenbarung erstreben: alle und jede Speculatiou sei Zeitverderb, führe vom Subjectiven ab und in's Objective hinein, von der Existenz zur Idee, sei gefährliche Zerstreuung; alle Gedankenvermittelung betrüge aber nur um die Wirklichkeit, escamotire das Entscheidende der Existenz fort, sei eine Verfälschung des Glaubens mit Hülfe der Idee. Obgleich er selbst ideenreich ist: läßt sich dennoch die Entwickelung seiner Eigenthümlichkeit durch ihre verschiedenen Stadien hindurch füglich so bezeichnen, daß er unablässig der Idee völliger absterbe, um zu derjenigen persönlichen Existenz hindurchzudringen, welche ihm als die einzig wahre gilt, und deren Werth sich genau nach den idealen Herrlichkeiten bemesse, die ihr zu Liebe geopfert werden. Seine tiefste Leidenschaft ist nicht bloß dem Ethischen, auch nicht bloß dem Ethisch-Religiösen zugewandt, sondern dem Ethisch-Religiös-Paradoxen, und, wie man auch sagen darf, dem Christenthume selbst, wie er nämlich dieses auffaßte*). Das Christenthum ist ihm das gött-

*) Ueber seinen höchst verfehlten, geradezu nicht-ethischen Gottesbegriff vergl. des Verfassers angeführte Schrift.

lich Absurde (credo, quia absurdum), nicht etwa nur das relativ Paradoxe, nämlich im Verhältniß zu dem natürlichen, in Sünde und Weltlichkeit verstrickten Menschen, was ja die Lehre der Schrift und Kirche selbst ist, sondern das absolut Paradoxe, was allem Verstande zum Trotze zu glauben sei, weil gerade jede Idee, jeder Weisheitsgedanke von demselben ausgeschlossen sei, Etwas, das für des Menschen Sinnen und Denken absolut unzugänglich sei. Der Glaube ist ihm die höchste existentielle Leidenschaft, welche, vom Sünden- und Schuldbewußtsein durchzittert, dem Verstande zum Trotze, das Paradoxe sich zueigne, welche mit Erkenntniß und Contemplation garnichts zu schaffen habe, sofern sie rein praktischer Natur sei, ein bloßer Willensact. Nichtsdestoweniger ist Alles für ihn zugleich dialektisch. Seine Dialektik aber ist nur eine scheidende und sondernde Existenzdialektik, welche das Verhältniß des Individuums zu den verschiedenen Sphären der Existenz entwickelt, namentlich aber die inneren Widersprüche in dem Glaubensprobleme entwickelt, und warum eben „in Kraft des Absurden" geglaubt werden müsse, gleichwie sie auf der andren Seite das Mißverhältniß zwischen Speculation und Existenz entwickelt, wobei nur zu beklagen ist, daß die Speculation so unvollkommen zu Worte kommt und in solchen Erscheinungen, in denen sie sich garnicht wiedererkennt, sich muß widerlegen lassen. Zugleich ist aber auch Dieses zu beklagen, daß die Existenz, die höhere Wirklichkeit, namentlich das Factum der Offenbarung, so unvollständig zur Darstellung gelangt, da Gottes Menschwerdung in Christo, oder, wie Kierkegaard es spielend nennt, „Gottes Werden", was ihm das Paradoxe (und eben darum zu Glaubende) ist, als ein völlig isolirtes Factum — ein deus ex machina — geschildert wird, ohne irgend eine Verbindung mit der Oekonomie und den universellen Grundgedanken der Offenbarung, auf welche er sich überhaupt nicht einläßt, ohne Zweifel, weil er dadurch allzu tief in die Idee und in das Objective hineingerathen, und zugleich in das Ganze zu viel Weisheit und Ver-

stand hineinbringen würde. Sein Interesse beruhet nur auf dem Einzelmenschen in seinem persönlichen Verhältnisse zu Gott; und eben dieses existentielle Pathos, welches durchaus seine Dialektik beherrscht, bildet den leitenden Gesichtspunkt für die umfangreiche Autorschaft Kierkegaard's.

Ein Hauptgedanke bei ihm ist dieser: „die Christenheit sei nichts als eine ungeheure Sinnentäuschung, wenn nämlich alle diese Tausende ohne Weiteres sich Christen nennten, diese vielen, vielen Menschen, deren weit überwiegende Zahl doch nach Allem, was man wahrnehme, ihr Leben in völlig anderer Richtung, nach ganz anderen Kategorieen führe“ *). Als die Hauptaufgabe stellt er aber hin: „ein Christ zu werden.“ — „Der Einzelne. Diese Kategorie ist bisher nur einmal, ihr erstes Mal, in entschieden dialektischer Weise zur Ausführung gebracht worden, nämlich von Sokrates, um das Heidenthum aufzulösen. In der Christenheit wird sie hinfort umgekehrt zu handhaben sein, nämlich um die Menschen (die sogen. Christen) zu wirklichen Christen zu machen. Dieses ist nicht die Kategorie des Missionars für Heiden, denen er das Christenthum predigen soll, sondern die des Missionars mitten in der Christenheit, um hier das wahre Christenthum einzuführen“ **). Diese Mission wollte nun Kierkegaard ausüben, nicht nach apostolischem Vorbilde, sondern sokratisch, durch indirecte Mittheilung, indem er zuerst durch eine Reihe pseudonymer Aufsätze und Bücher, in welche er seine „ästhetische Productivität“ setzte, sich selbst zu seiner eigentlich religiösen Autorschaft den Weg bahnte. Allerdings hat man anzuerkennen, daß er durch jene „weitläuftige Literatur“ in mehr als Einer Richtung eine vorbereitende und weckende Einwirkung auf die Gemüther geübt, bei Vielen eine Unruhe hervorgerufen, einen Anstoß zur Selbstbesinnung gegeben haben mag. Und wenn irgendwo auf glän-

*) Synspunctet for min Forfattervirksomhed. S. 15.
**) Ebendas. S. 111.

zendem weltlichem Hintergrunde, dem Hintergrunde einer reichen Weltbildung, plötzlich eine einseitig asketische, weltverachtende Anschauung auftaucht, so muß dieß freilich als ein merkwürdiges Ereigniß betrachtet werden. Auch mag es lehrreich sein, jenen Mann auf seinen einsamen Wanderungen durch die verschiedenen Stadien seines inneren Lebens, durch speculative, ästhetische und ethische Regionen, welche er, nebst den Grenzgebieten der Ironie und des Humors, durchwandert, zu begleiten, bis er, „der Einzelne“, successiv alle diese Weltherrlichkeiten von sich abgestreift hat, und zuletzt mit seinem „einzelnen“ Leser, welchen er sich eben wünscht, und um dessentwillen er die Wanderung auch literarisch vollzogen hat, im Religiösen, in der Gottes- und Christusgemeinschaft anlangt. Es mag anziehend sein, zuzuschauen, wie er nacheinander die verschiedenen weltlichen „Vermummungen“, die des Aesthetikers, Ethikers, Satirikers, Humoristen, alle diese Masken abthut, bis er zuletzt in der Gestalt vor uns steht, welche direct den innersten Gedanken, die eigentliche Meinung seines Lebens, die christlich-asketische, ausdrückt, und gerade heraus erklärt, daß er eigentlich und von vorneherein ein religiöser Schriftsteller, daß die ganze ästhetische Productivität nur ein — „Betrug“ gewesen sei, jedoch sonderlicher Art, nicht, um die Menschen um das Wahre zu betrügen, sondern um sie sokratisch in das Wahre, in das Christliche hinein zu — täuschen und zu vexiren. Gewiß, es ist interessant, zuzuschauen, wie er geistig einem Lebenskreise nach dem andern entsagt, wie er endlich, am Ausgange stehend, auf alle diese Kreise, welchen er abgestorben sei, nur als auf zurückliegende Stadien einen Blick wirft, wie er die Brücke zwischen sich und der Welt abbricht, um sich in der religiösen Isolirung, in der Zelle der Gottesgemeinschaft, allein, ganz allein mit Gott und dem Urbilde seines Lebens, abzuschließen. Man mag es anerkennen, daß hier ein großer Reichthum von Reflexion verbraucht wird, um am Ende zu jener unsichtbaren Höhe des Eremitenlebens, mitten im weltlichen Gewühle der Hauptstadt und unter täglicher,

äußerlicher Berührung mit allerlei Menschen, hinzugelangen. Man würde sogar jene Reflexion bewundern können, wenn sie nur weniger spielend und springend verführe, wenn sie sich weniger in sophistischen Einfällen und blendenden Halbwahrheiten selbst gefiele, dagegen mit mehr Unmittelbarkeit und Naturwahrheit der Empfindung und Phantasie verbunden wäre. Jedenfalls muß man die reiche psychologische Beobachtung, den Späherblick, die Fertigkeit in psychologischen Experimenten bewundern, eine Fertigkeit, durch die er manche Geheimnisse unsres Daseins, theils wirkliche, theils mögliche, erkundet hat, welche nur Wenige kennen, noch Wenigere so auszusprechen verstehen, Geheimnisse, welche er nicht allein bei Anderen entschleiert, sondern auch in seinem eigenen Innern aufspürt. Und hiebei legt er eine Gabe der Selbstbeobachtung an den Tag, welche in diesem Grade nur in einer Eremitenexistenz, wie die seine, — und gewiß war er auch mit den Leiden und Anfechtungen einer solchen Existenz sehr vertraut — anders aber kaum durchgeführt werden kann. Denn, wie er in seiner „Offenen Mittheilung" sich ausdrückt, in der ungeheuren Welt war er in buchstäblichem Sinne allein. Ueberall, wo er sich befinden mochte, unter den Augen der Leute oder mit seinen Vertrautesten unter vier Augen, blieb er in jener Vermummung so allein, daß auch er mitten in der Einsamkeit der Nacht nicht einsamer sein konnte. Er war allein, nicht etwa in den Urwäldern Amerika's, unter ihren Schrecken und Gefahren, sondern in Dem, was selbst die fürchterlichste Wirklichkeit als Wohlthat und Labsal erscheinen läßt, allein in der Gesellschaft der schrecklichsten Möglichkeiten, — allein, beinahe auch mit seiner Rede, die kein Anderer völlig verstand, allein mit seinen Qualen, welche ihn zu jenem alten Texte vom „Pfahl im Fleische" (2 Kor. 12) mehr als Eine neue Note gelehrt haben, — allein bei Entscheidungen, wo man der Freunde, ja, wenn möglich, des ganzen Geschlechts bedurft hätte, daß die Seele einen Anhalt hätte, — allein in dialektischen Zweifelgedanken, Kämpfen, Todesängsten u. s. w.

Man mag auch zugeben, daß seine Schriften reichen Stoff zum Nachdenken über psychologische, ethische und religiöse Probleme, und wirklich viel Tiefes enthalten. Bei allem Dem können wir nicht umhin, offen auszusprechen, daß die wirkliche Bedeutung dieser weitläuftigen Literatur um Vieles geringer sei, als der Autor selbst prätendirt; daß, obgleich seine Lehre vom Individuum, von der Persönlichkeit, in mehrfacher Hinsicht als ein Correctiv gegen einen einseitigen Universalismus diente, doch das Correctiv selbst in allen wesentlichen Punkten corrigirt zu werden bedürfe; daß jenes Hinein-Täuschen oder -Vexiren der Seelen in die Wahrheit mit dem Wesen des Christenthums nicht sonderlich übereinstimme, so daß man beim Anschauen des Kierkegaard'schen Christusbildes beständig gestört wird durch die Züge des ironischen Sokratesantlitzes; daß solches Hinüberlocken in die Wahrheit einen schneidenden Contrast gegen die edle Einfalt bilde, mit welcher ein Vinet Anderen die Wahrheit mittheilte: denn Dieser hatte Nichts gemein mit „einem Spione im Dienste der Wahrheit“, desto mehr aber mit einem christlichen Wahrheitszeugen. Man muß sich leider immer mehr überzeugen, daß, wie viele Merkwürdigkeiten auch der von Kierkegaard durchwanderte Weg mit sich führte, diese ganze Einsiedlerwanderung im Grunde doch nur eine immer weiter ausartende Verirrung war, welche mit einem Zerrbilde der Wahrheit endete, darum nämlich, weil er in seinem Kampfe gegen den Universalismus mit steigender Leidenschaft die Existenz zur Idee, den Glauben zur Erkenntniß, das Christliche zum Humanen, den Einzelnen zur Gemeinschaft, in eine negative und abstoßende Stellung brachte; darum, weil nach seiner Vorstellung Gott nur der Gott der Einzelseele ist, nicht der Gemeinde, Christus nur der Erlöser des Subjects, nicht aber der Welt; darum, weil er in demselben Maaße, als er die wahre Idee, oder das wahrhaft Allgemeine negirte, immer völliger unter die Herrschaft einer falschen, bloß subjectiven (also nicht allgemein gültigen) Idee gerieth, ein abstractes Ideal für die individuelle Existenz aufstellte, unter deren Forderungen

diese sich beugen sollte, indem er scheiden wollte, was Gott selber zusammengefügt hat: Freiheit und Gnade, Gesetz und Evangelium, Vorbild und Erlöser. Jedoch in dem vorliegenden Zusammenhange müssen wir, nach den gegebenen Andeutungen über Kierkegaard's Stellung zum Universalismus, ohne sie weiter auszuführen, uns beschränken auf eine nähere Beleuchtung seiner Stellung zum Socialismus, oder, wenn man will, zur Socialität. Wenn wir gegen Vinet behaupten mußten, daß weder Gemeinschaft noch Individuum bei ihm je zu ihrem Rechte kommen: so gilt Dieses von Kierkegaard in weit größerem Umfange. Denn bei Letzterem kann man alle Einseitigkeiten und Mängel des Individualismus, sozusagen, in Fracturschrift und wie durch ein natürliches Vergrößerungsglas lesen.

§. 70.

Daß die Christenheit eine ungeheure Sinnentäuschung sei, mag ihm eingeräumt werden, jedoch mit der Einschränkung, daß sie es für alle Diejenigen sei, denen der Sinn des Geistes abgeht, um zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem zu unterscheiden, zwischen den nur äußerlich sich zum Christenthume Bekennenden und den innerlich und wahrhaft Christo Angehörenden. Die Frage ist eben: wie er von der zugleich sichtbaren und unsichtbaren Gemeinde Christi und dem Verhältnisse der Einzelnen zu ihr gedacht habe? In jener langen Schriftenreihe wird man sich vergebens umsehen nach einem Gemeindebegriffe. Für die Gemeinde scheint ihm erst im Himmel, im künftigen Leben Raum zu sein, sofern die Einzelnen, nach ihren persönlichen Kämpfen und Leiden, zuletzt als eine Genossenschaft im Himmel zusammentreffen. Ethische Gemeinschaftsorganismen auf Erden liegen gänzlich außerhalb seiner Betrachtung, erhalten jedenfalls keine positiv eingreifende Bedeutung, werden auch überhaupt nur nebenbei erwähnt, und zwar als „Individualitäts-Concretionen." Von einer solidarischen Verbindung der menschlichen Individuen und Generationen, von Geschichte und

Tradition in ihrer geistigen und organischen Bedeutung, ist auch im Entferntesten nicht die Rede. Die Aufgabe, die er sich gesetzt hat, besteht nur darin, „einer unsittlichen Verwirrung entgegenzutreten, welche, mittelst der allgemeinen Menschheit, oder durch phantastische Gesellschaftsbestimmungen, die Individuen demoralisiren wolle“ (S. 103). Er liebt es, die gesellschaftlichen Beziehungen mit den niedrigsten, plattesten Ausdrücken, als „Menge“ oder „Publikum“, zu bezeichnen. „Es giebt“ — sagt er — „eine Anschauung vom Leben, nach welcher da, wo die Menge, auch die Wahrheit zu Hause sei, daß dieser sogar das Bedürfniß beiwohne, die Menge auf ihrer Seite zu haben; dieser Anschauung gegenüber gilt vielmehr die andere: daß überall, wo die Menge ist, die Unwahrheit herrscht“ (S. 90). Und immer wiederholt er diesen Satz, daß die Menge als ethische und religiöse Instanz die Lüge sei, und hat über diesen Punkt viel Schlagendes und Treffendes gesagt. Es fragt sich indessen, ob nicht hinter dem Publikum und der großen Menge andre Socialbestimmungen liegen, welche ein Ethiker in Betracht ziehen müsse. Auf diese Frage läßt er sich aber nicht ein, sondern meint einer sittlichen Begriffsverwirrung nur dadurch entgegenarbeiten zu können, daß er die Menschen bloß als „Einzelne“ in Betracht ziehe, sie von einander isolire. „Jeder ernstere Mensch, der da weiß, was Erbauung, Jeder, gleichviel ob hoch oder niedrig, weise oder einfältig, Mann oder Weib, wer jemals sich erbaut und Gottes Nähe gefühlt, wird mir unbedingt Recht geben, wenn ich sage: es sei unmöglich, en masse zu erbauen oder erbaut zu werden.“ Erbauung nehme noch ausschließlicher, als die Liebe, den Einzelnen in Anspruch. Den Einzelnen, nicht sofern Jemand etwa als ein Unbeachteter oder als ein besonders Begabter so heiße, sondern der Einzelne in dem Sinne, in welchem jeder Mensch es sein könne und solle, ja seine Ehre und sogar seine Seligkeit darein setzen müsse, daß er eben dieser Einzelne sei. Dieser merkwürdige Ausspruch in seinem „Berichte an die Geschichte“ verdient besondre Aufmerksamkeit, weil die anti-

sociale Tendenz des Mannes hier ganz besonders zu Tage tritt. Aus dem Satze, daß man nicht en masse erbauen und erbaut werden könne, folgt doch aber keineswegs, daß die Erbauung nur mit dem Einzelnen zu thun habe. In und mit der versammelten Gemeinde erbauet werden, ist durchaus nicht gleichbedeutend mit einer Erbauung en masse. Was die Gemeinde constituirt, ist nicht das Numerische. Sie kann aus einer größeren oder geringeren Anzahl von Individuen bestehen. Was aber die Gemeinde zur Gemeinde macht, ist Dieses, daß die Individuen sich bewußt sind, nicht von irgend einem Menschen, auch nicht aus eigner Machtvollkommenheit zusammengebracht, berufen, an dieser Stätte versammelt zu sein, sondern von dem Herrn selber und Seinem Geiste, welcher mittelst des Wortes und der Sacramente sie berufet und versammelt, und mit Gott sie vereinend, zugleich untereinander vereint. Dieses, daß die Gläubigen sich gegenseitig verbunden fühlen, wenn sie in demselben Herrn verbunden sind, ist etwas von dem wahren Erbauungsbegriffe Unzertrennliches. Wesentlich gehört es zur Erbauung, durch die für Alle bestimmte (die katholische, allgemeine) Wahrheit erbaut und in dem Glauben, welcher von Anfang den Heiligen überantwortet ist, welcher durch alle Zeiten hindurch, unter allem Wechsel der menschlichen Zustände bezeuget, unter den verschiedensten Völkern zum Bekenntniß geworden ist, fester gegründet zu werden. Wesentlich gehört zu meiner Erbauung zugleich das Bewußtsein, daß ich in diesem Glauben nicht mit den zu dieser Stunde Versammelten nur, sondern auch mit allen den Gläubigen solidarisch verbunden bin, welche in vergangenen Tagen aus der irdischen Gemeinde schon heimgerufen sind und im Himmel leben, und nicht allein mit ihnen, sondern auch mit den noch ungeborenen Tausenden, welche durch denselben Glauben sollen selig werden. Daß so viele Andere Dasselbe mit mir glauben und bekennen, dienet dazu, auch meinen Glauben zu tragen und zu stützen: nicht, als sollte das Numerische für Das, was Wahrheit sei, die letzte Instanz ausmachen, sondern darum,

weil ich einmal nicht dazu geschaffen bin, allein zu stehen, weder im Zeitlichen, noch im Ewigen, und, als ein zur Selbständigkeit geschaffenes Wesen, zugleich die Bestimmung erhalten habe, das Glied eines großen Ganzen zu sein. Dieses Moment der Erbauung, die gegenseitige Gemeinschaft der Gläubigen, fehlt in dem Kierkegaard'schen Erbauungsbegriffe, welcher lediglich als ein Verhältniß zwischen dem Einzelnen und Gott bestimmt wird. Nach jenem Begriffe würde es also auch das Richtige sein, das heilige Abendmahl nur dem Einzelnen zu ertheilen, während der Heiland es doch als ein Gemeinschaftsmahl gestiftet hat, so daß es nur als Ausnahme gelten darf, wenn es mit einem Einzelnen gehalten wird. Mit dem wahren Erbauungsbegriffe ist aber zugleich der kirchliche Gemeinschaftsbegriff geleugnet. Es wird dabei ganz übersehen, daß die Wahrheit, welche Christus in der Welt verbreitet wissen will, von allem Anfange her nicht einem Einzelnen, sondern einem Kreise von Aposteln anvertraut ist; daß am Pfingsttage der heilige Geist nicht über einen Einzelnen herabkam, sondern über Die, welche einmüthig versammelt waren; und daß nicht irgend ein Einzelner die Verheißung empfangen hat: Christus werde mit ihm sein alle Tage bis an der Welt Ende, sondern daß sie ihm nur soweit zukommt, als auch er in der Gemeinschaft bleibt, welche die Verheißung hat.

Indessen kann sich allerdings im kirchlichen Leben auch eine andere Vorstellung über das Wesen der Erbauung bilden, welche zu der Kierkegaard'schen das entgegengesetzte Extrem bildet, und gegen welche seine Polemik eine gewisse Berechtigung hat. Wenn man nämlich einseitig dieses Eine Moment der Erbauung betont, daß sie auf einem wechselseitigen Verkehre, einem Zusammenwirken der Gläubigen und Bekenner beruhe, dabei aber das Verhältniß zum Herrn außer Acht läßt; wenn man die Individuen ausschließlich als „Mitglieder" der kirchlichen Gemeinschaft betrachtet, ohne zugleich zu bedenken, daß ein Jeder gegenüber dem Herrn seine selbständige persönliche Bedeutung und Verantwortlichkeit hat: alsdann macht sich auch im Christenthume ein falscher

Socialismus geltend, in welchem das individuelle, subjective Moment erlischt, jenes herkömmliche, traditionelle Christenthum, bei welchem der Einzelne sich damit tröstet, daß er doch glaube, was die Kirche glaubt, ohne ein persönliches Verhältniß zum Herrn, jenes Gewohnheitschristenthum, jene äußere Gottesverehrung, welche wohl mit einer Erbauung en masse sich vergleichen läßt, wenn nämlich zwar Viele versammelt sind, Jeder aber sich daran genügen läßt, daß er ja den Glauben der Uebrigen theile, und daß „wir ja allesammt Christen seien", wenn Alle gegenseitig dafür gleichsam gut sagen, daß ein Jeder ein guter Christ sei, während Keiner es persönlich und in Wahrheit, oder doch nur in sehr unvollkommener Gestalt ist. Alsdann ist man freilich berechtigt, mitten in der Christenheit die Forderung als ein Problem aufzustellen: „Werde ein Christ!", die Forderung, daß die große Menge aufgelöst, der Einzelne aus der Masse ausgesondert, und die Seele dahin gebracht werde, aller ihrer Hüllen entkleidet, in ihrer Nacktheit, vor Gottes Angesicht hinzutreten und ernstlich sich zu prüfen nach den Geboten des Evangeliums. Was Kierkegaard als religiöser Schriftsteller in dieser Hinsicht gewollt hat, ist übrigens durchaus nichts Neues, obgleich deßhalb um Nichts weniger richtig und bedeutsam. Es ist nämlich Das, was die Kirche „Erweckung" nennt. Jeder christliche Erweckungsprediger stellt dieses Problem: „Werdet Christen!" und will dadurch in die Christenheit das Christenthum einführen, den falschen Socialismus des Gewohnheitschristenthums bekämpfen, den Schlaf und die Träume einer falschen Sicherheit verscheuchen, namentlich den Wahn, daß man selig werde, weil man zur Kirche, zum christlichen Volke gehöre. Jeder Erweckungsprediger will die große Menge gewissermaßen „zerspalten", daß der Einzelne ihm Rede stehe und sich in die Gottesgemeinschaft einführen lasse. Rein religiös betrachtet, ist die Sache dieselbe. Der Unterschied liegt nur in den Mitteln, welche hier der Mann der Feder in Bewegung setzt, in dem langen Wege oder Umwege, welchen er durchwandert, um nach fortgesetzter Maskirung und Demaski-

rung zuletzt auch religiös und christlich dem Einzelnen beizukommen. Zugleich liegt der Unterschied darin, daß der echte, wahrhaft christliche Erweckungsprediger durch die Erweckung, durch die Isolirung der Seele, sie nur zur Gemeinde, zur Gemeinschaft der Gnadenmittel, zu Taufe und Abendmahl hinführen will, während bei Kierkegaard Kirche und Gemeinde verleugnet werden.

Endlich besteht der Unterschied in jener eigenthümlichen Anschauung von seiner Zeit, welche bei Kierkegaard Allem zu Grunde liegt, und welche den größten Einfluß ausübt auf Das, was man seine innere Missionsarbeit (sein Amt als Missionar unter der Christenheit) nennen möchte. Durch seine ganze Thätigkeit zieht sich ein pessimistischer Grundton, was nach allem vorhin über den Pessimismus Gesagten gewiß nicht ohne Weiteres ein Tadel sein soll. In besonderem Sinne wendet er aber diese pessimistische Betrachtungsweise auf seine Zeit an. Nicht allein hat er niemals, wie er uns selber sagt, mit dem kleinsten Bruchtheile der ihm vergönnten Gaben einer solchen Ansicht gefröhnt: daß die Welt gut sei, im Grunde das Wahre liebe, das Gute wolle, daß die Aufgabe also darin bestehe, in Goethe-Hegelschem Sinne, die Welt zufriedenzustellen. Im Gegentheile habe er sich alle Mühe gegeben, dieser seiner Ueberzeugung Ausdruck zu geben: daß die Welt, wenn nicht böse, doch mittelmäßig sei, daß „die Forderung der Zeit zu jeder Zeit auf Thorheit, auf diese oder jene Albernheit hinauslaufe; daß in den Augen und Ohren der Welt die Wahrheit eine lächerliche Uebertreibung, oder etwas höchst Ueberflüssiges sei; daß das Gute stets leiden müsse" (S. 68). Und insbesondere über seine eigene Zeit urtheilt er so: sie liege ganz im Argen; es sei eine Zeit der Auflösung, „des Nivellirens", in welcher durch eine schleichende Reflexion jede Auctorität untergraben sei und täglich mehr untergraben werde. Bei dieser Anschauung findet er es nur komisch, daß man noch von der tragenden und stützenden Macht rede, welche Staat und Kirche, überhaupt die Gemeinschaft dem

Individuum gewähren solle. Aber wie trostlos und öde er diese Zeit auch findet: doch will er ihr eine tiefere Bedeutung vindiciren, nämlich, daß dieses ungeheure Nivellement zuletzt zur Entwickelung des Individualitätsprincips dienen müsse. Denn indem alle die zufälligen Anhäufungen von Individuen, welche man Gemeinschaften nenne, durch den Waldbrand der Abstraction aufgelöst und verzehrt werden, das einzige Ganze aber, was am Ende stehen bleibe, „das Publikum" sei, dieses monströse Abstractum: so werde das Individuum ausschließlich auf sich selbst zurückgewiesen, und müsse entweder zu Grunde gehen, oder selber sich dadurch aufhelfen, daß es auf religiösem Wege sich in Gott wiederfinde. „Denn" — sagt er — „hinfort soll es nicht mehr gehen, wie bisher, da die Einzelnen, wenn es ihnen vor Augen zu schwindeln anfing, alsbald nach dem nächststehenden, bedeutenderen Manne aufblickten, um sich zu orientiren. Damit ist's vorbei. Entweder werden sie in dem Schwindel der abstracten Unendlichkeit verloren gehen, oder in der Realität persönlicher Frömmigkeit ihr Heil finden. Viele, Viele werden vielleicht in ihrer Verzweiflung aufschreien. Das wird ihnen aber nicht helfen: jetzt ist's zu spät!"*) Die Bedeutung des Nivellirens sei folgende: „Von Gott ist es nicht; und jeder gute Mensch wird Augenblicke haben, wo er über die Trostlosigkeit solches Treibens weinen möchte. Gott aber läßt es zu, und will dadurch bei den Individuen, d. h. bei Jedem insbesondere, das Höchste herausbringen. Daran, daß die Idee der Socialität, der Gemeinde, die Rettung dieser Zeit werden sollte, fehlet soviel, daß im Gegentheile die solche Bande zernagende Skepsis Noth thut, damit die Entwickelung der Individualität recht vor sich gehen könne, indem jedes Individuum entweder verloren geht, oder, zubereitet durch die Zucht der Abstraction, in der Gottesgemeinschaft zu sich selber kommt." In diesen Urtheilen über alles Gemeinschaftswesen begegnen wir gewiß einem gründlichen

*) En litterair Anmeldelse (Eine Buch-Anzeige). S. 109.

Pessimismus, für welchen Kierkegaard in den Begebenheiten von 1848 die größte Bestätigung zu finden glaubte. Und sein letztes Auftreten in der Schrift: „Der Augenblick“ muß, um es vollständig beurtheilen zu können, auf diesem Hintergrunde betrachtet werden. Die Frage ist nur, ob dieser Pessimismus ein christlicher oder unchristlicher heißen müsse. Wir unserseits sind weit entfernt, zu leugnen, daß die Zeit eine Zeit der Auflösung gewesen und noch sei: jedoch vermögen wir uns des Gedankens und der Hoffnung nicht zu entschlagen, daß sie auch eine Zeit der Umbildung sei, und nicht am Wenigsten gerade für die Gesellschaftszustände. Wir können auch nicht umhin, einzuräumen, daß der Einfluß der Gemeinschaft, ihre tragende, stützende und erziehende Macht, zu unsrer Zeit eine weit geringere sei, als in vergangenen Tagen, daß Kirche und Staat nicht mehr die Auctorität über das Individuum ausüben, wie früher, daß die Individuen, in Folge der fortschreitenden Emancipation, heute in weit größerer Gefahr schweben, auf dem bewegten Oceane der Gesellschaft, mit ihrem kleinen Fahrzeuge zu Grunde zu gehen. Und Dieses gilt um so mehr, als nicht allein die Auctorität der Institutionen sich verloren hat, sondern auch die persönlichen Auctoritäten, hervorragende, in weiten Kreisen einen geistigen Einfluß übende Männer immer mehr zurücktreten. In diesem Allem muß „jeder Ernstgesinnte“, der ähnliche Betrachtungen angestellt hat, Kierkegaard Beifall geben. Daraus folgt aber sicherlich nicht, daß auch ein Pessimismus, welcher nichts Anderes als die absolute Verzweiflung über die gesellschaftlichen Zustände ist, berechtigt sein sollte. Selbst, wenn man ihm zugestehen wollte, daß die gegenwärtige Gesellschaft ausschließlich unter dem Gesichtspunkte der Auflösung zu betrachten, ein Umschwung zum Besseren garnicht mehr zu hoffen sei: so besteht doch jedenfalls, auch mitten in dieser Auflösung, Eine Gemeinschaft, an welcher kein Christ verzweifeln kann und darf, nämlich die heilige allgemeine Kirche, welche die Verheißung hat, daß die Mächte des Todes sie nicht überwältigen sollen,

welche auch nicht von dem Bestehen der Volkskirche abhängig ist, sondern täglich ihr Dasein, auch unabhängig von der Verbindung mit Volk und Staat, wird fortsetzen können. Kierkegaard's Anschauung von der Situation, in welche jetzt der Einzelne gestellt sei, erinnert an die Stellung, welche zu jener Zeit, als im römischen Reiche die Gesellschaft zerfiel, die Schule der Stoiker einnahm, da der Einzelne sich dadurch aus dem Schiffbruche zu retten suchte, daß er im Ethischen seine Zuflucht fand. Ebenso soll heute, beim Zerfallen der Christenheit, der Einzelne sein Asyl in der privaten und isolirten Gottesgemeinschaft suchen. Aber eines Christen Stellung kann, wenn auch alle Gesellschaftsbande um ihn her sich lockern und auflösen, nimmermehr die des isolirten Individnums werden. Unter allen Umständen wird er sich als Mitglied der Gemeinde Christi wissen; und, wenn sogar alle bisherigen Formen einer Volkskirche in Trümmer fallen sollten, wird die socialisirende Macht des Christenthums eine neue Gestalt des Gemeindelebens hervorrufen. Niemals und nirgend wird das Christenthum in den Individuen zur Erscheinung kommen, ohne zugleich seine gemeinschaft-bildende Kraft zu erweisen. Daß die Absonderung der einzelnen Seelen mit ihrem isolirten Verhältnisse zu Christo doch nicht das Letzte sein könne, scheint Kierkegaard selbst, wenn auch nur vorübergehend, geahnt zu haben. Denn, nachdem er eben auf's Stärkste das Associationsprincip bekämpft hat, welchem er höchstens in Bezug auf materielle Interessen noch einen Werth einräumen will, welches er aber in allen geistigen Beziehungen als eine bloße Sinnentäuschung betrachtet, weil es doch allein in dem Zahlenverhältnisse, im äußerlichen Zusammenhalten, also in Dem, was ethisch betrachtet nichts als Entnervung und Abschwächung sei, seine Stärke besitze, fügt er hinzu: „Erst, nachdem das einzelne Individuum, trotz der ganzen übrigen Welt, in sich selbst einen ethischen Halt gewonnen hat, alsdann erst kann in Wahrheit davon die Rede sein, sich auch

mit Anderen zu vereinigen."*) Hier scheint er also dem Socialitätsprincipe eine Concession zu machen. Was er aber von der Art und Weise, wie diese Vereinigung mehrerer Individuen, nachdem die christliche Kirche aufgelöst und der Faden der geschichtlichen Continuität durchschnitten sei, in christlichem Sinne zu Stande kommen solle, sich eigentlich dachte, davon hat er uns Nichts gesagt. Nur soviel ersieht man: die Vereinigung soll von jenen energischen Individuen, welche der Welt zum Trotze sich selbst geholfen haben, ausgehen, die Association also ein Product jener starken Geister sein; woher sie selbst aber ihre Stärke schöpfen sollen, begreift man nicht, nachdem nämlich die Kirche, als Voraussetzung für die Individuen, unter dem Nivellirungsprocesse und dem Waldbrande einer pietätslosen Abstraction verschwunden sein wird.

So sagen wir denn gewiß nicht zuviel mit der Behauptung: die Gemeinschaft komme hier nicht zu ihrem Rechte. Und nun der Einzelne? Zu welch einer Stellung in religiöser Hinsicht gelangt der Einzelne, wenn er jener Anweisung folgt? Die isolirte Gottesgemeinschaft kann nur von zwei Dingen Eines sein. Sie kann die mystisch-pantheistische Gottesgemeinschaft sein, bei welcher sich das Individuum in Gott „begräbt", seine Individualität also aufgiebt. Dieses ist indessen Kierkegaard's persönliche Stellung nicht. So sehr in seinen religiösen Schriften die wahre Mystik vermißt wird: gegen die falsche Mystik behält er Recht, indem er behauptet: „das Pflichtgefühl und Schuldbewußtsein beweisen hinlänglich den unendlichen Werth des Menschen vor Gott und seine Selbständigkeit, und dieses Bewußtsein machen es dem Individuum unmöglich, sich selbst zu entfliehen, oder pantheistisch sich selbst zu begraben; die isolirte Gottesgemeinschaft müsse daher näher als die asketisch-praktische bestimmt werden, und zwar als eine solche, welche in der fortgesetzten Einübung des Glaubens, der unablässigen Nieder-

*) A. a. O. S. 108.

kämpfung des Verstandes unter dem Gehorsam des Paradoxon bestehe, also in der stetigen Einlebung in das Absurde, wie zugleich in der praktischen Liebe zu Gott, welche durch Gehorsam und durch Liebeswerke gegen die Einzelnen offenbar werde". Sobald aber das Individuum von der Gemeinde abgeschnitten wird, raubt man ihm zugleich den „Herrn der Gemeinde", raubet ihm die Fülle der Offenbarung Gottes. Diese schrumpft alsdann zu einer Offenbarung für den Einzelnen, zum Heile der Einzelseele zusammen, hört aber auf, die Offenbarung an Volk, Gemeinde und Menschheit zu sein. Erscheint doch auch die Liebe Christi nur als die aussondernde, aber nicht zugleich als die sammelnde. Ein Standpunkt, auf welchem Niemand von Herzen beten kann: „Dein Reich komme!" Hätte K. die Reichsidee sich recht aneignen können, so würde sein Horizont sich erweitert, und er würde den Blick für einen höheren und edleren Universalismus gewonnen haben, als der Anfangs von ihm bekämpfte war. Alsdann würde er auch in der Weltgeschichte, in den großen Kämpfen der Völker für Gesellschaftsideale, mehr erkannt haben, als bloß äußere Begebenheiten, als höchstens einzelne Heroen, hervorragende Persönlichkeiten, bei welchen man immer nur nach dem im menschlichen Sinne Großen und Ausgezeichneten fragt, von dem Ethischen aber absieht. Auch im Aesthetischen würde er alsdann mehr als einen bloßen Privatgenuß, mehr als bloße Zerstreuung, würde bei dem, auf's Höchste bewunderten, Shakespeare mehr als das bloß Psychologische entdeckt haben, nämlich auch eine universal-geschichtliche, mit den höchsten religiösen Gesichtspunkten und Ideen zusammenhängende Anschauung. Vor Allem würde er aus der Geschichte der Offenbarung, aus den prophetischen und apokalyptischen Anschauungen der Heil. Schrift gelernt haben, daß das Christenthum nicht allein eine individuelle, sondern auch eine historische und kosmische Bedeutung hat, Christus nicht nur Vorbild für den Einzelnen ist, sondern der Welterlöser, das Haupt, unter welchem das Ganze der Schöpfung soll zusammengefaßt werden, und daß

nur unter dieser Voraussetzung auch die Gemeinschaft des Einzelnen mit Christo Gegenstand gründlicher Erörterung werden kann. — Doch über diese ganze wichtige Frage, über das Verhältniß des Einzelnen zur Liebe Christi, zur Gnade Gottes in Christo, ferner, wie der Einzelne dadurch, daß er nach Kierkegaard „sich in die Wahrheit hinein betrügen und vexiren lasse," zugleich auch — freilich sehr gegen des Mannes Absicht — um die objective Gnade Gottes selbst betrogen werde, davon kann erst im weiteren Verfolge und in einem anderen Zusammenhange gehandelt werden.

Allem schon hier Geltendgemachten zum Trotze läßt übrigens K. nicht ab, zu behaupten: „der Einzelne bleibe die Kategorie, durch welche in religiöser Hinsicht die Zeit, die Geschichte, das ganze Geschlecht hindurchmüsse." „Und jener Streiter, der einst vor den Thermopylen stand" — so läßt er sich hören — „stand doch weit schutzloser da, als ich, der ich gerade, um die Aufmerksamkeit Anderer dahin zu lenken, an diesem Engpasse, der Einzelne genannt, festen Fuß gefaßt habe. Jener sollte die Schaaren zurückhalten, daß sie nicht durch den Paß hindurchdrängen: drangen sie aber hindurch, so war er verloren. Meine Aufgabe vielmehr ist diese: die Vielen zu bewegen, mit mir diesen Paß zu unsrer Rettung zu passiren, durch welchen jedoch, wohlgemerkt, Keiner hindurch dringt, es sei denn also, daß er im vollen Sinne ein Einzelner werde".*) Dieses ist sehr gut, ja, vortrefflich gesagt. Wir aber fahren fort, unsere Loosung zu wiederholen: „der Einzelne und Gottes Reich!" oder richtiger: „Gottes Reich und der Einzelne!" Denn die Initiative geht doch einmal vom Reiche Gottes aus; die Vermittelung aber zwischen dem göttlichen Reiche und dem menschlichen Individuum bleibt die Kirche mit ihren Gnadenmitteln. Und Jeder, dessen Gehör für die Stimmen dieser gährenden Zeit nicht taub geworden ist, vernimmt, wie durch die gesammte sittliche Welt unsrer

*) Synspunctet for min Forfattervirksomhed. S. 105.

Tage, je nach der besondren Natur jeder Sphäre, dieser Eine Ruf erschallt: „die Gemeinschaft und der Einzelne.“ In allen socialen Leiden der Gegenwart vernimmt man den Wiederhall des Einen Problems. Die Ethik vermag Nichts weiter, als auf dieses Problem aufmerksam zu machen. Denn, wie Kierkegaard selbst von allen ethischen Problemen richtig sagt, „die existentielle (thatsächliche) Lösung ist ein Können, eine Kunst, und kann nicht docirt werden.“

II.

Die Tugend.

Das Persönlichkeitsideal. Christus unser Vorbild.

§. 71.

Die individuelle Vollkommenheit des Einzelnen, oder seine persönliche Tüchtigkeit, für die Förderung des Reiches Gottes, für die Verwirklichung des höchsten Gutes an seinem Theile mitzuwirken, ist der Begriff der Tugend. Die christliche Tugend aber ist nicht die des alten, sondern die des neuen Menschen, und hat daher zu ihrer Voraussetzung nicht die durch Christus bloß emancipirte, sondern die durch Christus erlöste und wiedergeborne Persönlichkeit. Soweit die Tugend sich lediglich auf der Basis der Emancipation entwickelt, ist sie wesentlich auf dieselben Factoren, wie die heidnische Tugend, beschränkt, auf Geist und Natur, Vernunft und Sinnlichkeit, möge nun das erkannte Höhere als Das gefaßt werden, wodurch das Niedere zu bekämpfen, oder als Das, wodurch es zu harmonisiren, d. h.

mit sich selbst in Einklang und Uebereinstimmung zu bringen sei. Auf der Basis der Erlösung dagegen stehen die beiden Factoren: Freiheit und Gnade. Der Unterschied zwischen der christlichen und nicht christlichen Tugend ist daher auf einen Unterschied innerhalb der persönlichen Existenz selbst und der Grundbedingungen dieser Existenz zurückzuführen.

Der modernen, zur freier Humanität emancipirten Persönlichkeit ist eine Universalität und zugleich eine Intensivität eigen, welche auf dem antiken Standpunkte garnicht denkbar ist. Die moderne Persönlichkeit unsrer Tage hat nicht allein das Christenthum, sondern auch die Reformation, überdieß die Revolution mit allen ihren emancipirenden Wirkungen, zu ihren Voraussetzungen. Sie ist jenen nationalen Schranken sowie dem Kastenwesen der alten Welt, ferner der falschen Auctorität der Hierarchie, endlich den Bedrückungen des politischen Absolutismus entwachsen. Sie ist zum Besitze ihrer Menschenrechte gelangt, genießt der Denk- und Prüfungsfreiheit, der Gewissens- und Glaubensfreiheit, dazu auch der politischen, bürgerlichen und vieler anderen Freiheiten. Daher kann sich denn auf der Basis der Emancipation allerdings eine höhere Sittlichkeit, als die antike, entwickeln. Indessen erscheint ihre Stellung zugleich auch weit schwieriger und mißlicher, als die der antiken Sittlichkeit. Denn woran es ihr fehlt, ist ein festes und bestimmtes Humanitätsideal. Nicht bloß das Menschheitsreich, welchem man zustrebt, sondern ebenso auch das Persönlichkeitsideal schweben dem heutigen Geschlechte nur in höchst unklaren, verschwimmenden Umrissen vor. Griechenland und Rom erfreuten sich ihrer ganz bestimmten Menschenideale, welche, freilich an die Schranken einer Nationalität gebunden, jedoch gerade dadurch ihr plastisches Gepräge, ihren bestimmten, individuellen Typus bekamen, und es bis dahin auch behaupten konnten, da sie ihrer Auflösung, und zwar durch den Einfluß der Philosophie, anheim fielen, einer Auflösung, zu welcher nicht die Sophisten nur, nein, auch ein Sokrates sehr wesentlich mitgewirkt haben, der Letztere da-

durch, daß er das Bewußtsein des allgemein, aber zugleich unbestimmt Humanen anregte. Das Christenthum hat sein ausgeprägtes Persönlichkeitsideal in Christus, in dem Vorbilde, das der Erlöser uns gelassen hat. Allein der moderne, dem Erlöser entfremdete Mensch besitzt kein bestimmtes Humanitäts- und Persönlichkeitsideal, obgleich er beständig nach einem solchen aussieht. Für die heutigen Gebildeten ist es charakteristisch, daß sie das Humane hoch erheben und es unter allen Gestalten aufsuchen, in Vorzeit und Gegenwart, im Morgen- und Abendlande, unter allen Himmelsstrichen, in allen Nationen ihm nachforschen, es sich theilweise aneignen, sich von ihm ansprechen lassen, zugleich aber sich kritisch zu allem Dem verhalten. Bis zu einem gewissen Grade lassen sie Alles gelten, aber Nichts unbedingt; und, sollte das kritische Individuum die Frage beantworten: was denn sein eigenes Ideal sei, woran es denn selbst unbedingt glaube, was es eigentlich und zwar unbedingt liebe, worin es selbst seinen letzten Rückhalt gefunden habe, so würde es wegen der Antwort in Verlegenheit sein, oder doch nur eine leere, höchstens formelle Antwort finden. Denn der Fortschritt (le progrès), jene unbestimmte Vorstellung, in welcher die Meisten dahin leben und wirken, ist ein höchst nebelhaftes Ideal. Die bloß emancipirte, aber unerlöste Persönlichkeit ist daher zu immerwährender Unruhe, zum Unfrieden verurtheilt: denn mit allen ihren reichen „Errungenschaften" — welche Schätze des Wissens und der Einsicht besitzt das heutige Geschlecht! —, mit aller ihrer Production und aller ihrer Kritik trägt sie ein ungeheures Vacuum in ihrem Inneren, welches durch nichts Anderes auszufüllen ist, als allein durch den Glauben an Gott in Christo.

Und darum ist diese Persönlichkeit denn nichts weniger als glücklich. Mag sie sich theoretisch zu einem optimistischen Zukunftsideale bekennen, welches eine Frucht des „Fortschritts" sein soll: ihr Glaube an die Zukunft ist kein starker Glaube; sie hat keine lebendige Hoffnung. Dazu ist sie einmal zu kritisch, weiß und redet von zu vielen Illusionen, hat sich zu oft schon ver-

rechnet. Bei manchen tieferen Naturen tritt dieser mit der Emancipation verbundene Mangel wahren Glückes als schmerzenreiche Seelenstimmung an den Tag. Könnte man heutiges Tages in die Herzen schauen, so würde man in vielen Herzen unter anscheinend ruhiger, von der Reflexion beherrschter Oberfläche, ein Gewühl von Zweifeln, Qualen, geheimen Leidenschaften erblicken, welche, wenn auch nicht in hellen Flammen hervorbrechend — dafür ist die moderne Persönlichkeit viel zu reflectirt — um so verzehrender in der Stille fortglühen. Und könnten diese Seelenschmerzen zu Worte kommen, so würden sie das Verlangen aussprechen, los und frei zu werden von ihrer — Freiheit, ja das Verlangen nach einer Auctorität, der sie völlig und unbedingt sich unterordnen, nach einer Liebe, der sie sich vorbehaltlos hingeben möchten, das Verlangen, dahin zu gelangen, daß sie des Apostels Wort: „Durch's Gesetz bin ich gestorben dem Gesetze, daß ich Gotte lebe“ (Galat. 2, 19), also umwandeln dürften: durch die Freiheit bin ich der Freiheit gestorben, daß ich Gotte lebe, in Gehorsam und Liebe nur Ihm unterthan. Wie oft haben die Dichter die Qualen, die tiefe Erniedrigung der Knechtschaft, alles Unwürdige der Sklaverei und der despotischen Unterdrückung eines Volkes geschildert! Wie haben sie die Emancipation in ihren Schilderungen jener Freiheitskämpfe verherrlicht, durch welche die Nationen und ihre Helden ein schnödes Joch abschüttelten und die Freiheit mit allen ihren Segnungen eroberten! Der sociale Roman unsrer Tage verherrlicht die Emancipation, indem er unermüdlich, bald mit Recht, bald mit Unrecht, veraltete Institutionen, Gesetze und Gebräuche angreift, welche das Individuum in der einen oder anderen Beziehung tyrannisiren sollen. Wie berechtigt aber diese Aufgabe auch an und für sich sein möge: doch wäre es wahrlich für den Dichter eine noch höhere Aufgabe; in die Tiefen der Seelen dieses Geschlechts hinabzusteigen und die Drangsale der Freiheit, die Leiden der Emancipation zu schildern. Byron hat freilich einen bedeutenden Beitrag geliefert. Jedoch ist er viel zu subjectiv, schildert

überwiegend nur seine eigene Persönlichkeit, seine eigene genial-aristokratische Natur. Der Dichter, welcher eine Schilderung dieser Art, und zwar von einigem Umfange geben wollte, müßte Goethe's objectiven Blick besitzen, zugleich aber auch im Lichte des Evangeliums die Dinge ansehen. Die Tendenz zu einer derartigen Poesie scheint sich in gewissen unreifen und unsicheren Versuchen zu offenbaren, welche zu unsrer Zeit reichlich an's Licht treten, jenen Versuchen, die darauf abgesehen sind, das Religiöse und Christliche in die Poesie einzuführen, was aber vor Allem ein gründliches Verständniß der Krankheit voraussetzt, welcher das Christenthum allein Heilung verheißt und gewährt. Das Leiden der Emancipation, ihr Jammer, zeigt sich heute auch in einer andren Erscheinung, nämlich der schon vorhin erwähnten: daß mitten in der Freiheit der Welt, unter beständiger Berufung auf das Persönlichkeitsprincip und die Rechte des Individuums, ja, unter rastloser Arbeit im Dienste der Emancipation, dennoch viele Individuen gerade ihrer Individualität verlustig gehen. Denn sie sind ganz versunken in das Treiben ihrer Umgebung und der Gesellschaft, welcher sie angehören, in die socialen und politischen Strömungen, von denen sie, wie von einer pantheistischen Gewalt, so überwältigt werden, daß ihre Eigenthümlichkeit darunter meist untergeht und verlischt. „Als Originale geboren, sterben sie als Copieen."

Das abgeschliffene und verwaschene Wesen vieler Individuen, die Zerstreutheit und Zerrissenheit Anderer, die mit unruhiger Genußsucht verbundene Vielgeschäftigkeit, die nie ruhende Kritik — diese Charakterzüge, welche unsre Zeit vor jeder anderen kennzeichnen — dienen als Zeugnisse der Wahrheit: daß die menschliche Freiheit sich nicht selber genügen kann, sondern selbst das Bedürfniß in sich trägt, in ihrem ursprünglichen und wahrhaften Abhängigkeitsverhältnisse zur Ruhe zu kommen. Nun aber giebt's in der menschlichen Gemeinschaft nur Eine Macht, welche das Individuum wirklich zu erlösen vermag, nämlich das Evangelium, diese „Kraft Gottes zur Seligkeit" (Röm. 1, 16).

Hier, hier ist jenes Unbedingte, was alle Seelen suchen, und dem das Individuum, dienend und liebend, sich völlig hingeben kann. Hier ist die Stätte, wo die emancipirte, unstet umherschweifende Persönlichkeit mit ihren flatternden Gedanken und Wünschen endlich Frieden finden, wo sie den sicheren Grund und Boden, Das, was ihre ganze Existenz stütze und trage, was sie fest gründe, als ein Unverlierbares gewinnen mag. Hier ist das persönliche Humanitätsideal in dem heiligen Vorbilde unsres Erlösers. Im Gegensatze zu der einer alles Einzelleben absorbirenden Macht der Gemeinschaft ist das Evangelium das Asyl für die Individualität, wo diese stets aufs Neue die Weihe und innere Erfrischung empfangen soll für die Arbeit und die Kämpfe des Lebens, theils um sich selbst unter ihnen zu behaupten, theils aber auch, um sich selbst zu opfern und hinzugeben für das wahre Leben in und für die Gemeinschaft: gleichwie auf der andren Seite dasselbe Evangelium, mittelst der Wirksamkeit der Kirche, das Salz ist, durch welches das ganze Volksleben vor den Mächten der Auflösung und Fäulniß bewahrt wird.

§. 72.

Ob wir eines sittlichen Vorbildes bedürfen, das heißt also, der Anschauung eines einzelnen Menschenlebens, welches alle persönliche Vollkommenheit in sich schließe und an jedes andre Menschenleben auf Erden die Forderung stelle, ihm sich nachzubilden, diese Frage ist mit der anderen, ob wir eines Erlösers bedürfen, unzertrennlich verbunden. Die, welche dafür halten: der Mensch könne sich selbst erlösen, werden antworten, daß wir keines außer uns selbst zu suchenden Vorbildes bedürfen, daß wir in uns selbst unser Vorbild, in unserm eigenen Inneren ein Bild der Menschheit (aber welches?) tragen, welches durch freie Selbstbestimmung und in eigenthümlicher Weise zu verwirklichen, eines Jeden Aufgabe sei. Jedoch ist das eine Voraussetzung, welche wir in dem Sinne, in welchem sie aufgestellt wird, schlechterdings nicht einräumen können, da wir unsre entgegengesetzte An-

schauung durch die im Obigen angedeutete Erfahrung, sowie durch die vielen einander widersprechenden Ansichten von dem Zwecke und der Bestimmung des Menschenlebens, wie sie eine nach der anderen von Seiten der philosophischen Ethik zur Geltung kommen, genügend bestätigt sehen. Alle, welche zu Christus in ein wahres Jüngerverhältniß getreten und zu seiner Nachfolge entschlossen sind, bezeugen es als ihre gemeinsame Erfahrung: daß erst in Christus das Wesen der Menschheit, der Mensch, wie er in Gott ist, von ihnen erkannt, und erst in Christus das Verständniß ihrer eigenen Individualität, ihrer Entfremdung und Trennung von Gott und ihrer Bestimmung für Gott, ihnen aufgegangen sei. Und von dieser Ueberzeugung, daß nämlich Christus das einige Vorbild ist, läßt sich die andere, daß er der Heiland und Erlöser ist, nicht trennen, die Ueberzeugung, daß Niemand ihm wahrhaft nachfolgen kann, als nur, wer Christus als persönlichen Heiland durch den Glauben gewonnen hat und durch Seine Heilandsgnade, in Seiner Gemeinschaft, mit der Kraft sich ausrüsten läßt, den Wandel nach Seinem Vorbilde anzutreten und innezuhalten, weßhalb der Glaube an das Evangelium mit Recht die Mutter der Tugend und alles rechtschaffenen Wesens heißt. Wäre Christus nur Vorbild und nicht zugleich Erlöser: so würde seine Erscheinung uns vielmehr zum Gerichte dienen, nur gegen uns, nicht für uns sein. Sie würde uns zwar das vollkommen Gute, ja, die Menschwerdung des sittlichen Gesetzes selbst mitten in einer Welt der Sünde zur Anschauung bringen. Für Jeden aber, der in diesem Vorbilde nicht den Erlöser, den vergebenden und erbarmenden, erblickt, stehet dieses lediglich als anklagender Zeuge gegen die Menschen überhaupt und gegen ihn selbst insbesondre da. Nur, wenn wir in dem Vorbilde zugleich den Heiland und Erlöser erblicken, dienet es uns zur Aufrichtung, da in demselben Maaße, als wir unsers unendlichen Abstandes inne werden, wir uns um so stärker und inniger zur Lebensgemeinschaft mit ihm hingezogen fühlen. Wenn wir demnach Christus als Erlöser

und Vorbild bezeichnen, dürfen wir ihn zugleich als das höchste Gut bezeichnen, sofern die ganze Fülle des Reiches Gottes, die ganze selige Zukunft, in seiner Person beschlossen ist.

Christus der Einzige. Christus und die großen Männer.

§. 73.

Der Eine, welcher als Erlöser und Vorbild Alles für Alle sein soll, muß in der Geschichte, im menschlichen Geschlechte einzigartig dastehen. Einerseits muß er uns Anderen gleich sein, ein wahrhafter Mensch, menschlicher Lebensentwickelung und menschlichen Lebensbedingungen unterworfen: denn sonst könnte er unser Vorbild, unser Erlöser nicht heißen. Anderseits muß er von uns verschieden sein: denn sonst könnte er nicht Derjenige sein, welchem wir Alle nachstreben, und aus dessen Fülle wir Alle schöpfen sollen. Es giebt moderne „Charakterbilder Jesu", welche in vermeintlich ethischem Interesse die wirkliche und volle Menschheit Christi betonen, aber nur um ihn von seiner göttlichen Höhe zu erniedrigen und ihn uns gleichzustellen, also ohne den wesentlichen Unterschied zwischen ihm und uns anzuerkennen. Soll aber Christus als unser Erlöser und unser Vorbild gelten: so muß er schon als Mensch von uns verschieden sein. Und die Erkenntniß dieses seines wesentlichen Unterschiedes von uns bildet die erste Stufe der Erkenntniß Christi, den ersten Schritt auf dem Wege dahin, daß wir Ihn auch als den Eingeborenen des Vaters erkennen.

Daß Christus schon als Mensch von uns verschieden sei, daß er als Mensch in der Geschichte als Einziger dastehe, ist eine Erkenntniß, welche sich jedem ernsteren Nachdenken aufdringen muß, möge man die Blicke nun auf das Werk, das er ausgeführt hat, und die von ihm ausgegangenen Wirkungen richten, oder bei seiner Person selbst verweilen. Eine naturalistische Be-

trachtung hat dem Herrn Christus unter „den großen Männern“ der Weltgeschichte einen Platz anweisen wollen. Allein jede Vergleichung Christi und jener „großen Männer“ muß zu der Ueberzeugung führen, daß Seine Größe von wesentlich anderer Beschaffenheit ist, als die der Andren, und ihre Erklärung durchaus nicht findet in den Principien (bewegenden Kräften und Elementen) der gewöhnlichen Menschennatur.

Blicken wir zunächst auf das Werk Christi: so dürfen wir dabei Schleiermacher's Abhandlung über den Begriff „große Männer“ zum Ausgangspunkte wählen. Als unterscheidendes Kennzeichen Derselben stellt er nämlich auf, daß ihre Wirksamkeit eine Gemeinschaft-stiftende und -bildende sei. Unleugbar hat Schleiermacher's Definition das Verdienst, daß sie das Prädicat eines großen Mannes, welches die Menschen gar zu freigebig austheilen, auf seine berechtigten Besitzer zurückgeführt hat. Fragen wir nämlich nach dem wahren Maaßstabe geschichtlicher, einzelnen Persönlichkeiten zuzusprechender Größe: so können allerdings Größe und Kleinheit nur nach dem Verhältniß zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft, nach der dem Einzelnen beiwohnenden geistigen Kraft und den von ihr auf das Ganze ausgehenden Wirkungen bemessen werden. Während die Kategorie des Kleinen, des Unbedeutenden, auf die Vielen ihre Anwendung findet, die sich in der Masse verlieren, auf die Gemeinschaft keinerlei eigenthümliche Wirkung ausüben, vielmehr in ihrem ganzen Erdendasein sich nur als Producte der Gesellschaft erweisen, den Zeitgeist und ihre Umgebung abspiegeln: so wenden wir im Gegensatze hiezu die Kategorie des Großen auf Persönlichkeiten an, deren Individualität eine solche Ursprünglichkeit, Selbständigkeit und Kraft besitzt, daß sie ihrer Umgebung, der Gemeinschaft, der sie angehören, ihren Stempel aufdrücken, ja, daß die Gemeinschaft selbst fortan als das Product dieser Männer, das Werk ihrer Individualität erscheint. Zwischen diesen zwei Extremen bewegen sich alle die Menschen, welche sich unter den steten Wechselbeziehungen von Gemeinschaft und In-

dividualität, unter der Gegenseitigkeit von Productivität und Receptivität, von Geben und Empfangen, unter der Wechselwirkung der geistigen Gaben entwickeln. In dieser zahlreichen Zwischenklasse, welche eine Unendlichkeit von Verschiedenheiten umfaßt, begegnet uns keineswegs nur Gewöhnliches, nein, auch Vorzügliches, Ausgezeichnetes, Hervorragendes, nicht aber das Große par excellence. Die im höchsten Sinne großen Männer, die Heroen sind die, welche zur menschlichen Gesellschaft sich überwiegend nicht empfangend, sondern gebend verhalten, und daher als die Wohlthäter des ganzen Volkes gelten. Mögen auch sie von ihrer Umgebung Einwirkungen empfangen: diese geben ihnen doch nur für ihr selbständiges Schaffen Material und Mittel. Der große Mann ist nicht bloß Genie: denn obgleich dieses unerläßlich zu seinen Prädicaten gehört, so ist doch das Genie darum nicht immer ein großer Mann. Shakespeare ist ein großer Dichter, Raphael und Mozart sind große Künstler; aber deßwegen schon sie für große Männer erklären, wäre ein ungenauer Ausdruck. Zum großen Manne gehört nämlich nothwendig, daß die Wirksamkeit seines Genies unzertrennlich zusammenhange mit der mächtigen Wirksamkeit seiner Persönlichkeit selbst, daß er auch nicht bloß auf eine einzelne Seite der menschlichen Empfänglichkeit, nicht bloß auf einzelne Kreise der Gemeinschaft einwirke, sondern auf die Gemeinschaft als Totalität, als Ganzes, daß er durch seine schöpferische Wirksamkeit einen neuen Gemeinschaftsorganismus ins Leben rufe mit der ganzen Mannigfaltigkeit von Lebenskreisen, Kräften und Zwecken.

Wird man aber, dieser Anschauung zufolge, die großen Männer garnicht auf den Gebieten der Kunst und Wissenschaft suchen, weil hier die von Einzelnen ausgehenden Wirkungen zu begrenzt und zu einseitig erscheinen: so werden ohne Zweifel hiegegen Bedenken laut werden. Man wird — um nur Ein Beispiel instar omnium anzuführen — fragen, ob denn nicht Sokrates, der Meister und Schöpfer der Ethik, welcher ge-

rade durch seine Persönlichkeit eine so bedeutende Wirksamkeit ausübte, den großen Männern anzureihen sei? Wir antworten: es giebt große Menschen, die sich durch eine innere, sittliche Größe auszeichnen, welche nicht mit dem Maaße der geschichtlichen Gesellschaftsentwickelung gemessen werden darf, sondern nach dem Ideale der Persönlichkeit selbst, auch dann, wenn sie sich zu diesem Ideale nur, wie Sokrates, suchend verhalten sollten, eine Größe, welche sich etwa aus der Vergleichung des Einzelnen mit der allezeit geringen Zahl der überhaupt nach persönlicher Vollkommenheit Strebenden ergiebt. Diese innere Charaktergröße aber kann sich bei Menschen finden, welche in der Welt- und Völkergeschichte durchaus keinen Rang einnehmen, vielmehr in unbeachtetem Alltagsleben ihre Tage verbringen. Wie hoch wir Sokrates auch stellen mögen als Denker und als Menschen, wie hoch wir auch die Intensivität seiner Größe anschlagen: die Extensivität, oder der geschichtliche Umfang der von ihm ausgegangenen Einwirkung auf die menschliche Gesellschaft, ist doch nur ein verhältnißmäßig geringer gewesen, da seine Thätigkeit nichts Anderes hervorbrachte, als philosophische Schulen, und sich nur auf die Philosophirenden, also nur auf Leute von besonderer Geistesanlage, auf eine eigenthümliche Bildungsstufe hinrichtete, keineswegs aber vermochte, eine menschliche Volksgemeinschaft in ihren verschiedenen Kreisen zu durchdringen, geschweige, diese ganze Gemeinschaft umzubilden und neuzuschaffen. Und selbst, wenn wir die von Schleiermacher gezogene Grenze zu einer fließenden machen wollten, so würden wir doch immer darauf zurückgeführt, daß die höchste geschichtliche Größe, sofern sie zu gleicher Zeit intensiv und extensiv ist, sich nur auf den Gebieten des Staates und der Kirche, oder überhaupt der religiösen Gemeinschaft erweisen kann; daß im eminenten Sinne große Männer Diejenigen sind, welche Staaten gegründet oder aus ihrem Verfalle aufgerichtet, aus den Ruinen ein neues Gemeinschaftsleben zu Leben und Blüthe hervorgerufen haben, wie auch solche Männer, welche Religions-

stifter oder religiöse Reformatoren geworden sind, und auf dem Gebiete der Religion neue Organisationen zu Stande gebracht haben. Nur auf diesen Gebieten können Totalwirkungen ausgeübt werden, welche sich durch alle Gesellschaftsklassen und Kreise verbreiten.

Halten wir also das Gemeinschaftstiftende und -bildende fest als den charakteristischen Zug großer Männer: so findet hierin freilich eine gewisse formelle Aehnlichkeit zwischen Christus und ihnen Statt. Gehen wir aber auf eine wirkliche Vergleichung ein, so zeigt sich sofort der wesentliche Unterschied. Die großen Männer der Geschichte stehen nämlich unter dieser Beschränkuug, daß ihre Wirksamkeit nur einem einzelnen Volke, oder doch einem besonderen Theile des Menschengeschlechts angehört, oder einem einzelnen Zeitalter, welches seinem Charakter nach wesentlich als ihr Werk erscheint. Eine Weltreligion aber hat außer Christus kein Religionsstifter gestiftet. In Christus allein erblicken wir einen Menschen, der in seiner Persönlichkeit eine Kraft besitzt, deren Wirkungen sich über alle Volksstämme, alle Himmelsstriche, alle Zeitalter hin erstrecken. Seine Stellung ist eine unbedingt dominirende nicht bloß zu einem einzelnen Theile des Menschengeschlechts, sondern zu dem gesammten Menschengeschlechte. Er stehet da als der nicht allein in relativem, sondern in absolutem Sinne Gebende, als Der, welcher durch Seine Religion nicht nur einem einzelnen Zeitalter, sondern der Welt eine neue Gestalt gegeben, schöpferisch eine neue Entwickelung der Welt, einen nenen Weltlauf, eine neue, durch die Reihe der Jahrhunderte fortlebende Menschheit ins Dasein gerufen hat. Auf Ihn, den einzig Hervorragenden, dürfen wir daher die Bezeichnung eines „großen Mannes“ füglich nicht anwenden. Auf Ihn können wir nur jenes Wort des Engels an die Maria anwenden: „Er wird groß und ein Sohn des Höchsten genannt werden“ (Luk. 1, 32).

Der Unterschied fällt aber noch mehr in die Augen, sobald wir das Werk Christi nach seinem Princip, Endzweck und Mit-

teln betrachten. Jeder, der das Causalitätsprincip anerkennt, muß von den großen, weltbewegenden Wirkungen, welche von Christus ausgegangen sind und ausgehen, und mit welchen sonst im ganzen Umfange der Geschichte keine anderen Wirkungen zu vergleichen sind, auch auf eine alle Kräfte Anderer unendlich übersteigende Kraft zurückschließen. Fragen wir aber nach dem inneren Wesen dieser Kraft, dem Principe aller dieser Machtwirkungen Christi: so können wir keine nennen außer der weltbefreienden und welterlösenden Freiheit und Liebe. Die geschichtliche Größe Christi weiset auf eine innere, heilige Größe seiner Persönlichkeit zurück, durch welche er sich nicht allein von allen Denen, die eine weltgeschichtliche Wirksamkeit geübt haben, sondern auch von allen, die jemals nach persönlicher Vollendung getrachtet haben, unendlich unterscheidet. Und der Endzweck, welchen Christus sich vorgesetzt und durchgeführt hat, ist dieser: nicht bloß sein eigenes Volk, sondern die Welt von der Herrschaft der Sünde zu befreien, und in seinem sündlosen Leben den fernsten Geschlechtern ein Vorbild zur Nachfolge zu hinterlassen, Gottes Reich auf Erden zu gründen — ein Endzweck, wie ihn keiner der großen Männer auch nur denken konnte, dessen dringende Nothwendigkeit nur die Wenigsten unter ihnen geahnet haben, während nicht ein Einziger aus jener Zahl tüchtig war, ihn zu verwirklichen. Keiner jener Heroen hat sich die Aufgabe gestellt, der Welt Heiland zu werden; und keiner hat den Gedanken gefaßt, sein eigenes Leben als ein Vorbild aufzustellen, welches auch für das letzte der auf Erden lebenden Geschlechter das allein und allgemein gültige werden sollte. Der Unterschied von allen Anderen in Betreff des Zweckes fällt aber mit dem Unterschiede in den angewandten Mitteln zusammen. Denn die Mittel, durch welche Christus sein Werk hinausführt, liegen in keinem außer ihm selbst vorhandenen Dinge, vielmehr einzig und allein in seiner Persönlichkeit selbst. Freilich ist von jedem in Wahrheit großen Manne auch eine große persönliche Wirkung ausgegangen. Jedoch theils ist hier das Ethische in

gar vielen Fällen zurückgedrängt worden durch die geistige Naturkraft des Genies, und zwar zugleich in unlautrer Vermengung mit derselben; theils zeigte sich jenes Ethische lediglich bei der anfänglichen Stiftung ihres Werkes, welches aber im Laufe der Zeiten, unabhängig von ihrer Person, sich weiter entwickelte, oder auch seiner Auflösung zueilte. Christi Werk aber wird im Fortgange der Zeiten nur dadurch fortgesetzt, daß nicht seine Lehre allein, sondern seine Persönlichkeit ununterbrochen in den Seelen ihre Wirkungen ausübt. Wie bei keinem Anderen, findet bei Christus ein unauflöslicher Zusammenhang Statt zwischen seiner Person und seinem Werke; und zwar ist Er selbst sich von Anfang an dieses Zusammenhanges mit voller Klarheit bewußt gewesen. Er will das menschliche Geschlecht, als sein erlöstes Geschlecht, zu einem Reiche geheiligter Persönlichkeiten verklären, will die vorige abnorme Weltentwickelung abbrechen, um eine neue einzuführen, will den durch die Sünde verrückten Schwerpunkt der Welt versetzen und zu seiner früheren Stellung in Gott zurückbringen. Diese große Aufgabe kann er aber allein durch Sich Selber, durch Seine eigene Selbstmittheilung, oder dadurch ausführen, daß er sein eigenes persönliches Leben in das Geschlecht verpflanzt. Hiebei kann kein Andrer ihm beistehen, oder sein Rathgeber sein. Sein Werk beruht ausschließlich auf seiner Person, und die geringste Abnormität in seinem persönlichen Sein oder seiner persönlichen Entwickelung, wenn eine solche möglich wäre, würde sein ganzes Werk in Unordnung bringen. Dieser Zusammenhang zwischen der denkbar höchsten Weltaufgabe — der Gründung des Reiches Gottes — und seiner menschlichen Persönlichkeit, mit welcher Er aus der Menschheit als der Einzige hervorragt, der da diese neue, alle Geschlechter und alle Zeiten umfassende Gemeinschaft selbst schaffen muß, und der vor unserm Inneren als das lebendige Ideal dasteht — dieser unauflösliche Zusammenhang ist es ganz vornehmlich, wodurch Ihm eine jedes menschliche Maaß weit übersteigende Größe zukommt.

§. 74.

Zu der Größe Christi gehört ferner Dieß, daß er als der **Wendepunkt der Zeiten** erscheint, was von keinem der Heroen des Menschengeschlechts gilt, welche, für irgend Ein bestimmtes Zeitalter geboren, nur in relativem Sinne einen Wendepunkt in der Geschichte anzeigen. Christus wird in der Fülle der Zeit, zu der in Gottes ewigem Rathe beschlossenen Zeit, geboren, gerade zu jener Zeit, als der allgemeine Weltzustand ein derartiger war, daß Beide, der Erlöser und das Vorbild, sich in ihm offenbaren konnten, ein Zustand, in welchem die Principien und Mächte, welche bisher die Welt beherrscht hatten, alle erschöpft waren; zu der Zeit, in welcher ein allgemeiner religiöser und sittlicher Verfall eingetreten, und eine Sehnsucht erwacht war nach der Wiedergeburt, nicht bloß eines einzelnen Volkes, sondern des ganzen Geschlechts, d. i. der Welt. Nur bei einem solchen Weltzustande kann das religiös-sittliche Ur- und Vorbild sich offenbaren, weil alsdann die höchste Aufgabe, die überhaupt innerhalb der menschlichen Natur denkbar ist, sich als unerläßlich aufdringt, nämlich die Aufgabe: daß das Reich der Erlösung, das Reich der geistigen Neuschöpfung gegründet werde.

Und da das Werk Christi völlig auf seiner Person beruht, muß Er sich auch unter Verhältnissen und Umgebungen entwickeln, unter welchen es ihm möglich wird, seine persönliche Vollkommenheit allseitig zu offenbaren. Was von jedem der großen Männer gilt, daß zwischen der Persönlichkeit und den Umgebungen, unter denen sie sich entwickelt, ein göttlich voraus bestimmtes Verhältniß besteht, wodurch sich eben das Providentielle in ihrem Leben zeigt, Dasselbe gilt, aber im höchsten, ja absoluten Sinne, von Christus. Er entwickelt sich unter Umgebungen, welche die ganze Fülle jener Gegensätze und Contraste in sich schließen, ohne die das Ideal der weltüberwindenden und welterlösenden Willensfreiheit und Liebe nicht völlig an's Licht kommen konnte. In seinem Volke findet er das zusammengefaßte Er-

gebniß der jüdischen, griechischen und römischen Bildung vor. Der große religiöse Gegensatz zwischen Israel und Heidenwelt tritt ihm unmittelbar gegenüber. Er begegnet einem überreifen Culturzustande, welcher alle die mannigfachen Gegensätze des Menschenlebens in sich schließt, Gegensätze in Betreff der Bildung, in Betreff der äußeren Lebenslage: Reichthum und Armuth, Despotie und Sklaverei, und jenes ganze große Culturleben auf einer Grundlage, nämlich der politischen, ruhend, die sich in fortschreitender Auflösung befindet und unter diesem Fluche schon zu versinken droht. Seine Umgebung zeigt ihm die höchsten welthistorischen Mächte, die politische und die kirchliche (theokratische) Obrigkeit, in einem von Gott abgefallenen Zustande, ganz verloren in den Dienst des Egoismus. Sie zeigt ihm das religiöse Leben Israels in Buchstabenwesen und geistlosem Ceremoniendienst versteinert, verbunden mit haltlosen politischen Idealen und nationaler Selbstvergötterung (die Pharisäer, Kaiphas). Und dicht neben dem Aberglauben und Buchstabenglauben stellt sie ihm den Unglauben der Heidenwelt vor Augen, ihren reflectirenden Weltverstand mit der Negation des Heiligen, mit dem Naturalismus, der alle religiösen Vorstellungen in Begriffe des natürlichen Menschen, Glück und Zufall, den bloßen Naturlauf, den gewöhnlichen Gang der Dinge, umgesetzt hat; mit dem Indifferentismus und Skepticismus, dessen Anhänger, müde des Wechsels menschlicher Meinungen und Systeme, höhnend fragen: was ist Wahrheit? mit dem Epikureismus, der keinen Cultus kennt, als den des Fleisches (Sadducäer, Pilatus, Herodes und sein Hof). Sein Volk, wie Schaafe ohne Hirten, jetzt falschen Propheten, jetzt blinden Führern preisgegeben. Trotz des allgemeinen Verderbens aber, welches füglich als ein welthistorischer Fäulnißproceß kann bezeichnet werden, entdeckt er in den menschlichen Seelen frische Lebenskeime, Weissagungen einer neuen Zeit, heiliges Warten und Verlangen. Neben der äußersten Verderbniß und Verhärtung findet er die tiefste Empfänglichkeit für das Reich Gottes, Armuth im Geiste, Hunger und Durst nach

Gerechtigkeit, nicht allein im Volke Israel, sondern auch unter Heiden und Samaritanern. Und mitten in dem Elende und den aufgelösten Zuständen seines Volkes ein Kreis von Menschen, besonders unter dem jüngeren Geschlechte, geeignet, seine Jünger zu werden, Träger der Zukunft, Werkzeuge für die Ausbreitung des Reiches Gottes durch die Welt hindurch.

In diese Welt der Contraste tritt Christus ein, entwickelt von Stufe zu Stufe seine Persönlichkeit und löset seine Lebensaufgabe. Die Größe, welche er während seines Wandels auf Erden offenbart, ist die stille Größe. Denn in tiefster Stille, in einem dunklen, entlegenen Winkel der Welt, vollbringt er das Werk der Erlösung und Versöhnung und läßt dem Geschlechte sein Vorbild. Erst, nachdem er, verkannt, verrathen, verstoßen, am Kreuze den Tod eines Missethäters gestorben und der Welt unsichtbar geworden ist, wird es der Welt offenbar, was Er für sie gewesen, und nicht bloß gewesen, sondern fortwährend für sie ist.

Vorbild der sittlichen Freiheit. Des Menschen Sohn und Gottes Sohn.

§. 75.

Wenden wir uns nunmehr der näheren Betrachtung dieser stillen Größe zu, und geben uns dem Eindrucke der Persönlichkeit Jesu hin, so daß wir im Geiste, wie die Jünger einst, mit ihm aus- und eingehen: so müssen wir den Eindruck empfangen, daß in ihm das Ideal der wahren Freiheit zur Wirklichkeit geworden sei. Das Erste, was unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, ist, daß sein Verhältniß zum Gesetze der Sittlichkeit von dem aller andren Menschen völlig verschieden ist. Bei den übrigen Menschen zeigt sich nämlich ohne Ausnahme ein Streit, ein Widerspruch zwischen Gottes heiligem Gesetze und ihrem Willen — ein Zwiespalt, welcher in dem Maaße, als das Gewissen erwacht und wir es mit den Forde-

rungen des Gesetzes ernster nehmen, das Gesetz uns zu einem Joche, einer schweren Bürde macht, und welcher das Bedürfniß und Verlangen nach Versöhnung und Erlösung in uns weckt. Freilich meinen nun Manche: es gebe überhaupt gar kein anderes Verhältniß zum Gesetze; alle Menschen ständen auf diesem Standpunkte, wenn auch in dem Innern des Menschen eine relative Versöhnung, eine gewisse Ausgleichung dieser Disharmonie stattfinde, wobei sie nämlich von der Voraussetzung ausgehen, daß alle Menschen, selbst die edelsten und besten, nur Sünder sind. Und allerdings zeigt uns die Erfahrung die allgemeine Herrschaft der Sünde im Menschengeschlechte. Je länger wir leben, je ernstlicher wir selbst nach sittlicher Vollkommenheit streben, und je mehr unser Auge für die Forderungen des Gesetzes geschärft wird: desto öfter machen wir die schmerzliche Erfahrung, daß Menschen, sei es der Vorzeit oder Gegenwart, zu denen wir in der ersten Begeisterung als zu Vorbildern aufblickten, die durch einen Schein sittlichen Adels und tadelloser Reinheit uns bezauberten, Einer nach dem Andern ihren Glanz einbüßen und zu bloß relativen Größen erblassen. Wieder und wieder bestätigt sich die Erfahrung, daß Die, welche wir große, herrliche Menschen nennen, wenn man sie unter dem Gesichtspunkte des sittlichen Ideals beurtheilt, es nur vertragen, aus einiger Ferne, aber nicht nahebei angesehen zu werden. Je mehr wir Gelegenheit bekommen, das Leben eines hervorragenden, dem Idealen zustrebenden Menschen aus der Nähe zu betrachten: desto mehr gewahren wir, wie durch dieses von den Menschen oft bewunderte Leben ein geheimer Schmerz, ein ungelöster Mißklang, ein Seufzer nach Frieden, eine Klage, wie die des Apostels, hindurchtönt: „Das Gute, das ich will, das thue ich nicht; das Böse aber, das ich nicht will, das thue ich" (Röm. 7, 19); oder wir hören ein Bekenntniß, wie das, welches einer jener Edlen einst ausgesprochen hat: „Etwas Gutes zu thun, ist allezeit eine Freude; und etwas Großes auszuführen, ist ja für den Begabten eine Lust; aber ohne Sünde, ohne Missethat zu bleiben

— ach, wie schwer! wie mühevoll!" Wer aber von allen diesen mit Sünde befleckten Vorbildern zu Christus seine Blicke erhebt, wird inne, daß hier der Große ist, der kein Sündenbekenntniß abzulegen braucht. Hier ist Der, welcher keine Reue kennt, sondern nur einen heiligen Schmerz über der Menschen Sünde und Elend, während sein eignes persönliches Leben Nichts athmet, als sittliche Freiheit und himmlischen Frieden. Auch weiß Er nicht aus eigener Erfahrung, was es heiße, das Joch des Gesetzes zu tragen, unter dem Fluche des Gesetzes zu seufzen, den Zwiespalt zwischen der Forderung des Gewissens und seinem eigenen Zustande zu empfinden. Ebensowenig hat er jemals an sich selbst erfahren, was es auf sich habe, ein mit Gott versöhnter Mensch zu werden, die Vergebung der Sünden empfangen zu haben, von Gott als sein Kind angenommen zu sein. Er zeuget von sich selber: „Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" (Joh. 8, 46). Alle fordert Er auf, zu Ihm zu kommen und von Ihm zu lernen, nennt Sich selbst, ohne dadurch irgend die Demuth zu verletzen, den Sanftmüthigen und von Herzen Demüthigen (Matth. 11, 29). Sein Leben ist von Denen geschildert worden, die ihn nahebei gesehen, und nicht bloß in einzelnen großen Momenten, die täglich ihm nachgefolgt, in den verschiedensten seiner Lebenslagen bei ihm gewesen sind. Keine Kritik aber konnte in seinem Leben irgend eine Versündigung oder Inconsequenz nachweisen, noch in seinen Worten oder Handlungen Etwas, das er zurückzunehmen brauchte, anmerken. Daher haben denn Solche, die zu sehr an den Dunstkreis dieser Welt gewöhnt waren, um an die Möglichkeit eines sündlosen Menschenlebens glauben zu können, kurzweg das Leben Christi für Dichtung erklärt. Aber, das Wunder einer solchen Dichtung uns erklären, das hat Keiner von ihnen gekonnt. Weder den Dichter waren sie im Stande nachzuweisen, noch die Möglichkeit einer sündlosen und heiligen Dichtung mitten in einer sündigen Welt. Wer aber an die Sündlosigkeit Christi glaubt, besitzt in diesem Glauben den Anfang zu wahrer Selbst-

und Welterkenntniß. Zu glauben, daß Christus ohne Sünde sei, ist freilich das Geringste, was von Christus kann geglaubt werden, das Minimum des Christusglaubens: denn über diese Grenze hinaus liegt Unglaube und Lossagung von Christus. Jedoch, wie unvollkommen auch die Erkenntniß Christi sein mag, solange der Mensch nur dieses Geringste, was Einer von ihm glauben mag, wirklich glaubt: besitzt er doch in diesem Wenigen ein Senfkorn, das sich entwickeln kann zum Glauben an den Herrn der Herrlichkeit. Glaubt er gewiß, daß in dieser Welt der Sünde und des Todes Einer aufgetreten ist, der ohne Sünde war, ein Mensch, der nicht unter dem Gesetze stand, weil sein Leben die Erfüllung des Gesetzes selbst war, ein Mensch, in dessen Entwickelung es zwar ein Wachsthum, einen Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, aber keinen Schatten eines inneren Widerspruches, keine Spur eines Zwiespaltes zwischen Ideal und Wirklichkeit gegeben hat, weil er auf jeder Stufe seiner Entwickelung völlig Das war, was er sein sollte; dessen vorbewußtes Leben, seine Kindheit also, kein sündiger Naturstand gewesen ist, wovon die störende Nachwirkung sich unfehlbar in der ganzen nachfolgenden Entwickelung geäußert hätte — glaubt er erst soviel, nun, so glaubt er an das Wunder, glaubt, daß die Gesetze der gegenwärtigen Natur von einer höheren Ordnung der Dinge durchbrochen seien. Dieses ethische Wunder aber leugnen, heißt im Grunde: das Neue im Christenthume leugnen. Hat Christus, wenn auch in relativer Vollkommenheit und sittlicher Hoheit, doch nur auf dem Standpunkte und der Stufe des Gesetzdienstes gestanden, in irgend einem Grade dem Joch (Zwangsgebote) und der Verdammniß des Gesetzes unterworfen: nun, so ist eben Alles beim Alten geblieben. Alsdann haben wir keinen Erlöser und kein heiliges Vorbild; alsdann ist das Ideal sittlicher Freiheit niemals erschienen im Lichte der wirklichen Geschichte.

Die Anerkennung der Sündlosigkeit Christi läßt sich Niemanden aufnöthigen. Denn nur den Empfänglichen offenbart sich

die innere Größe des Herrn. Wohl aber können wir einem Jeden ein großes Entweder — Oder aufnöthigen zu entscheidender Wahl. Entweder ist Der, welcher von sich selber gezeugt hat: Er sei ohne Sünde, welcher im Zusammenhange hiemit in einer Reihe von Zeugnissen das Höchste von Sich selber ausgesagt, ein hochmüthiger Schwärmer gewesen, ohne alle Selbsterkenntniß, also daß Hohepriester und Volk damals ein gerechtes Gericht an ihm vollzogen; oder es muß sich hiemit und mit allem Anderen gerade so verhalten, wie Er geredet hat.

§. 76.

Jenes ethische Wunder aber, das Wunder heiliger Willensfreiheit, wächst und gewinnt an Bedeutung, wenn wir nicht allein das Einzigartige in dem Verhältniß Christi zum göttlichen Willen auf uns wirken lassen, sondern zugleich auch das völlig Einzigartige in dem Reichthume und der Harmonie seines Wesens. Wir pflegen im Menschenleben zwischen einseitigen und harmonischen Charakteren zu unterscheiden. Nun findet sich aber im gewöhnlichen Menschenleben kein in absolutem Sinne harmonischer Charakter. In jedem Menschen tritt nicht bloß in Folge der Sünde eine Disharmonie ein, sondern in Folge der seiner Begabung gesetzten Schranken auch eine Einseitigkeit, welche bewirkt, daß er sich nicht nach allen Seiten hin frei bewegt, nicht das vollkommene Gleichgewicht findet, das heißt, solange er nicht durch die Gemeinschaft mit Anderen, in Sonderheit aber mit dem Reiche Gottes; in eine höhere Harmonie aufgenommen ist. Nur in Christus erblicken wir den vollendet harmonischen Charakter, während er uns eine unerschöpfliche Fülle zur Betrachtung darbietet. Das Menschenleben außer Christus zeigt uns überall nur solche sittliche Charaktere, welche als disjecta membra, als vereinzelte, zersplitterte Momente persönlicher Vollkommenheit zu betrachten sind, weil das in gewisser Stärke vorhandene Moment ohne seinen harmonischen Gegensatz geblieben ist, während Christus gerade durch den Reichthum harmonischer Gegensätze, welche in

seiner Persönlichkeit zur Einheit verschmolzen sind, einzig dasteht. So giebt es sittliche Charaktere, deren energische Tugend in der Liebe zur Gemeinschaft, in der Begeisterung für Angelegenheiten und Zwecke des öffentlichen Lebens besteht, welche aber bei Weitem nicht ein ebenso lebhaftes Interesse für die individuellen Lebensverhältnisse zeigen, Leute, denen die Ideale der Menschheit werther sind und höher stehen, als die wirklichen menschlichen Individuen. Und umgekehrt giebt es Charaktere, deren Liebe überwiegend individuell ist, und deren eigenthümliche Sphäre ihr Verkehr mit diesen bestimmten Individuen bleibt. In Christus aber erscheint uns die harmonische Einheit der allgemeinen und individuellen Menschenliebe. Er, dessen Werk alle Völker, Zungen und Geschlechter umfaßt, nimmt sich auch jedes menschlichen Individuums an, das in Seine Nähe kommt und Ihm seine Seele aufthut. Der gute Hirte läßt die neun und neunzig Schaafe in der Wüste, daß er das Eine verlorne Schaaf suche. Wir unterscheiden zwischen männlichen und weiblichen Charakteren. Müssen wir aber in Christus auch den höchsten Vorzug männlicher Charaktere, den weltbekämpfenden, welterobernden Heroismus anerkennen, welcher bei Ihm zugleich dieses Besondere hat, daß er sich bewußt ist, eine Zeitlang in Niedrigkeit und Dunkel wie verschwinden zu müssen, während er, des endlichen Sieges gewiß, sogar Leiden und Tod als Momente aufnimmt in das Ganze seines Werkes: so können wir Ihn dennoch nicht einen männlichen Charakter nennen, sofern dieser nämlich einen Gegensatz bildet gegen den weiblichen. Denn die höchsten Eigenschaften weiblicher Tugend treffen wir auch bei Ihm an: unendliche Hingebung und Innigkeit des Gemüths, „den unverrückten sanften und stillen Geist" (1 Petr. 3, 4), die Lauterkeit und Keuschheit der Empfindung, den feinsten Takt für alle sittlichen Grenzbestimmungen, sowie auch die dem Weibe eigenthümliche Kraft des leidenden Gehorsams, die Kraft, zu tragen, zu dulden, zu entsagen, dieses Alles aber in unaussprechlicher Treue und Ausdauer. Ja, Er ist Beides, Löwe und Lamm. Es giebt ferner

Individualitäten und Charaktere, welche vorzugsweise ihr Leben in stiller Betrachtung zubringen, wie der Weise, welcher mit dem Blicke des Gedankens das gesammte Dasein umspannt, die Gesetze desselben in der Ruhe und Sammlung der Contemplation zu ergründen sucht, niemals aber handelnd in die Endlichkeit, in den Streit und die Wirrsale des Lebens, welche für ihn eben nur Objecte des Erkennens bleiben, sich verwickelt; oder welcher überwiegend ein verborgenes religiöses Leben lebt, wie wir an Asketen und Mystikern sehen, welche für diese Welt gleichsam einschlummern, um in Gott zu erwachen, welche mitten in der Zeit die Ewigkeit anticipiren wollen. Diesen contemplativen und mystischen Naturen gegenüber begegnen uns die praktischen Naturen, welche ausschließlich dem Handeln zugewandt, zum stillen Nachdenken keine Zeit haben, weil ihre Wirksamkeit nach außen ihnen Alles ist. In Christus aber steht vor unsern Augen die wunderbarste Einheit des Contemplativen und des Praktischen, die Ruhe der Betrachtung, die tiefste Innigkeit und Zurückgezogenheit des Gebets zugleich mit einer unvergleichlich energischen Wirksamkeit, indem er mit den realen Weltmächten, nicht bloß betrachtend, sondern lebendig eingreifend und einwirkend, ja, aggressiv in Berührung tritt, und im offenen Kampfe mit ihnen die Katastrophe seines Lebens selber hervorruft. Endlich können wir einen Unterschied machen zwischen solchen Charakteren, deren Entwickelung vorherrschend das Gepräge einer geistigen Naturentwickelung, eines stillen Wachsthums trägt, den sogen. schönen Seelen, wie wir solchen öfter bei naiven, poetisch und künstlerisch angelegten Naturen, und bei manchen Frauen begegnen, deren ganzes Wesen den Eindruck einer natürlichen Harmonie hervorbringt (weil die Dissonanz der Sünde noch nicht aus dem Inneren emporgestiegen ist), und auf der anderen Seite solchen Charakteren, deren Leben das Bild eines ernsten Freiheitskampfes darstellt, welcher daher jener schönen Unmittelbarkeit entbehrt. Dagegen ist in Christus zwar Alles eigenste Natur, persönliches Wesen, so daß alle seine Handlungen mit dem Stempel einer

höheren Naturnothwendigkeit aus seinem Inneren hervorquellen; und dennoch ist zugleich Alles lebendige Freiheit, klares, selbstbewußtes, willenskräftiges Handeln.

Man hat öfter gesagt, daß nichts Großes in der Welt je anders vollbracht sei, als durch Leidenschaft, wonach wir also auch bei Christus Leidenschaften annehmen müßten. Indessen leugnen wir die Wahrheit des angeführten Satzes, sofern er auf unbedingte Gültigkeit Anspruch macht, wogegen wir behaupten, daß ohne Begeisterung nichts Großes ausgerichtet sei. Leidenschaft führt immer einen einseitigen, unfreien und disharmonischen Zustand mit sich. In der Leidenschaft hat ein Mensch die sittliche Totalität seines Wesens daran gegeben, und geht in einem Einzelnen, in einer besonderen Seite seines Wesens auf, ist wie durch einen Zauber unter der despotischen Herrschaft Eines Interesses, das sich an die Stelle des Ganzen drängt. In jeder Leidenschaft ist Abgötterei; und für den Einen Abgott wird Alles, nicht bloß Unberechtigtes, sondern auch Berechtigtes, rücksichtslos bei Seite gesetzt, geopfert, hingeschlachtet. Daher sprechen wir nicht: Christus habe Leidenschaften gehabt, und das ebenso wenig, als wir ihm stoische Gleichgültigkeit, Kälte, Gefühllosigkeit beilegen. Im Gegentheile wissen und bezeugen wir, daß Christus das tiefste Gefühls- und Gemüthsleben gelebt, daß das mächtigste Verlangen ihn durchdrungen habe nach Dem, worin seine Aufgabe und sein Ziel bestand — „ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; und was wollte ich lieber, denn es brennte schon?“ (Luk. 12, 47); und so erkennen wir in ihm heiliges Pathos, heiligen Affect, ein tief bewegtes Gemüth, schließen aber zugleich alles Ungebührliche und jede Einseitigkeit von seinem Lebensbilde entschieden aus. Obgleich er jedes Lebensmoment seiner ganzen Tiefe nach durchlebt: niemals geht er doch in einer einzelnen Gemüthsbewegung, sei es Liebe oder Haß, sei es Freude oder Bekümmerniß, dermaßen auf, daß er dadurch die Haltung und Harmonie seines ganzen Wesens verlieren sollte. Das Sympathische und das Autopathische sind bei ihm in voll-

kommenstem Einklange. Bei seiner Hingebung an die Menschen, sowohl in universellem als individuellem Sinne, bewahrt er unverrückt sein heiligstes Selbstbewußtsein, seine innerste Persönlichkeit. Er giebt sich Allen hin, einem Jeden nach seiner Empfänglichkeit, ist für Alle zugänglich: niemals aber, sei's unter Freunden oder Feinden, sei's wann die Welt Beifall jubelt, oder unter dem Gespötte der Welt, oder in der tiefsten Erniedrigung und sogar das Kreuz vor Augen — niemals vergißt er seiner königlichen Hoheit; immer bleibt Er Sich selbst getreu. In keinem Zustande seines Gefühls- und Gemüthslebens begegnet uns etwas Disharmonisches. Die Evangelien zeigen uns, daß, so oft irgend ein Pathos, eine Gemüthserschütterung, eine besondere Stimmung hervortritt, in aller Stille sogleich die entgegengesetzte da ist, um jene innerhalb der rechten Grenzen zu halten; und beinahe in allen Fällen offenbart sich diese andere Stimmung, noch ehe die frühere verklungen ist*). In jenen Donnerreden gegen die Pharisäer hören wir nicht allein die Stimme des Gesetzes und der Gerechtigkeit, sondern auch die Klage der verkannten Liebe; und der Weheruf des von seinem Tempel scheidenden Herrn schließet mit einem Worte, aus welchem ein milder Trost für die Zukunft des unglückseligen Volkes hervorleuchtet: „Ich sage euch: Ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis ihr sprechet: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn!" Er weinet, da er Jerusalem ansieht; aber diese mitleidige und klagende Stimmung des Betrachters geht über in That und Handlung, indem er unmittelbar darnach den Tempel betritt, um die Wechsler hinauszutreiben (Matth. 23. Luk. 19). In den höchsten Momenten der Freude und Erhebung, während die Jünger, während das Volk, ihn lobpreisen und sich zu ihm bekennen, bricht der tiefe Ernst, das klare Bewußtsein hervor, daß das Hosianna sich in das Kreuzige! verwandeln werde, daß Leiden und Tod ihm bevorstehen, und alsdann sogar die Näch-

*) Vgl. Dorner, Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit. 1862.

sten sich an ihm ärgern und ihn verlassen werden. Und umgekehrt: aus den Stimmungen des Schmerzes und Kummers bricht die Freude, der Dank gegen seinen Vater hervor für den Fortgang des Reiches Gottes, und ein seliges Siegesbewußtsein. Während Maria zu Bethanien ihn salbt, spricht er in heiliger Wehmuth: „Sie hat mich gesalbet zu meinem Begräbniß." Aber die Wehmuth wird verklärt in die frohe Gewißheit, daß Ihm die Zukunft gehöre: „Wahrlich, ich sage euch: Wo dies Evangelium gepredigt wird in aller Welt, da wird man auch Das sagen zu ihrem Gedächtniß, was sie jetzt gethan" (Joh. 12, 7. Mark. 14, 9).

Und gleich wie des Menschensohnes Wesen in sich selber harmonisch ist, so lebt er in Harmonie auch mit Allem rings um sich her, außer mit der Sünde und der durch die Sünde in die Welt eingedrungenen Unordnung und Zerrüttung. Für Ihn giebt es ursprünglich keinen disharmonischen Gegensatz zwischen der Welt des Geistes und der Leiblichkeit, zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Menschheit. Die sichtbare Schöpfung mit den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel, mit dem Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, mit dem Weinstock und Feigenbaum, das Menschenleben mit seinen mancherlei Zuständen und Gewohnheiten, mit Säemann und Hirten, Bräutigam und Braut, Knecht und Verwalter des Hauses, Kaufmann und Wechsler, Arzt und Richter, Hauptmann und König — Alles wird ihm zum Typus, zum Sinnbilde für das Reich Gottes, welches er den Menschen bringt. Ueberall erblickt er diesen Einheitsgedanken, welcher Alles, das Geistige und Natürliche, das Sichtbare und Unsichtbare, das Irdische und Himmlische durchdringt, umfaßt, zu Einer großen, göttlichen Haushaltung zusammenfaßt. In den Kreisen des häuslichen Lebens zu Nazareth, zu Cana, zu Bethanien, offenbart er seine Herrlichkeit. Willig unterwirft er sich den Ordnungen des Staates, und ermahnet, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers sei (Matth. 22, 21). Weder der Staat mit seinen Ordnungen, noch die

Familie mit Hausmutter und Kindern, sind in seinen Augen etwas an und für sich Unheiliges: nur die Sünde hat in ihm ihren unerbittlichen Feind. Aber dazu ist er eben gekommen, daß er die Welt von der Sünde erlöse, daß er jene durch die Sünde entstandene Disharmonie, welche alle menschlichen Lebenskreise und alle einzelnen Seelen verwüstet, auflöse, in die reine und heilige Harmonie seines Herzens und Lebens aufnehme, daß er, dieses friedelose Menschenleben auf Erden durchlebend und durchleidend, das Reich des Friedens wiederum aufrichte. Seine Weltanschauung ist daher eine ganz andere, als der Optimismus und Pessimismus dieser Welt. Denn, was seine ganze Willens- und Lebensbewegung, was jede seiner freien Handlungen, auch sein Leiden allein beseelt, ist und bleibt seine welt- und seelenerlösende Liebe.

§. 77.

Und wenn wir nun in unsrer Betrachtung fortfahren und fragen: Wer ist denn Jener, der in allen menschlichen Beziehungen uns so gleich geworden ist, gewachet, geschlafen und sich müde gearbeitet, der gerade so, wie wir Andren auch, von seinem himmlischen Vater sich hat versorgen lassen, und der dennoch im Verhältniß zum Willen und Gesetze Gottes uns so wesentlich ungleich, durch den Reichthum seiner göttlichen Begabung, wie durch seine Aufgabe für diese Welt, auch den Begabtesten unter uns so ungleich ist, daß er vor unsren Blicken dasteht mit dem strahlenden Stempel des Uebermenschlichen? — so wissen wir keine andere Antwort und Erklärung, als die in seinem eigenen Zeugnisse und den Zeugnissen seiner Apostel uns ertheilte, welche uns auf ein völlig einziges und außerordentliches Natur- und Wesensverhältniß, sowohl zu unsrem Geschlechte als zu Gott im Himmel, zurückweist. Er selber bezeichnet sich als des Menschen Sohn, d. h. als den Menschen selbst, als Den, welcher die menschliche Natur nicht allein in ihrer Reinheit, sondern auch in ihrer Vollkommenheit und Herrlichkeit darstellt. Wenn das

ganze Menschengeschlecht ein Reich ewiger Persönlichkeiten, unsterblicher Seelen ist, so ist Christus das Centralindividuum in diesem Organismus. Sein Apostel nennt ihn den andren Adam, den neuen Menschen, als Anfänger eines neuen „geistlich" gewordenen Menschengeschlechts, unter welchem das Ganze (der Leib) der Menschheit, als unter dem Einen Haupte, soll zusammengefaßt werden, indem erst durch Ihn die vielen menschlichen Individuen und Völker in das rechte Verhältniß zu einander und zu Gott gelangen. Darum, weil er gekommen ist, um Alle zu sich zu ziehen, alle menschlichen Gaben und Kräfte und alle menschlichen Willen zu erlösen, jeden Menschen vollkommen zu machen, zur Lösung seiner wesentlichen Lebensaufgabe ihm zu verhelfen, der Aufgabe jedes Menschen, in vollem Sinne ein Mensch zu werden: darum eben muß Er nicht wie irgend ein Einzelmensch, mit dieser oder jener besondren Begabung, diesem oder jenem speciellen Lebensberufe, zu uns kommen, sondern als der Mensch, als lebendiger Einheitspunkt aller menschlichen Gaben, als centrale Bewegungskraft aller menschlichen Willen; darum muß, ungeachtet Seines Auftretens in einem einzelnen Zeitalter und Volke, Seine ganze Offenbarung das Gepräge der Ewigkeit tragen, und geeignet sein, auf alle Zeitalter und Völker den Eindruck des Allgemeinmenschlichen und allen Menschenseelen Verwandten auszuüben, muß in jeder Menschenbrust, sei es männlicher oder weiblicher, anklingen und ihr Echo finden, es sei denn, daß diese in Hoffart und Weltlust sich Ihm verschließe, der da kommt in Sein Eigenes. Das Wort des Pilatus: Ecce homo! Welch ein Mensch! entfaltet so erst seine wahre und volle Bedeutung. Und das Wunderbare besteht darin, daß Er, als der allgemeine Mensch, dennoch im Entferntesten nicht den Eindruck des Abstracten, Einförmigen und Farblosen, des Unbestimmten und Nebelhaften hervorbringt, vielmehr in den Evangelien vor uns steht in der ganzen Frische der bestimmtesten, ausgeprägtesten Individualität, daß diese menschliche Lichtgestalt sich in einer Unendlichkeit individueller Strahlen-

brechung, einer Unerschöpflichkeit der feinsten individuellen Züge vor uns darstellt.

§. 78.

Wer aber der Mittler zwischen Gott und den Menschen sein soll, muß nicht allein in Einheit sich befinden mit dem Menschengeschlechte, sondern auch mit Gott. Und wer für uns das Vorbild göttlicher Freiheit sein will, muß uns nicht bloß diese Freiheit in ihrer inneren Harmonie, ihrer Uebereinstimmung mit sich selbst, sondern auch in ihrer Einheit mit Gott, mit der göttlichen Liebe, zur Anschauung bringen, muß nicht allein des Menschen Sohn, sondern der Sohn Gottes sein.

Eine große, freilich sehr verbreitete Einseitigkeit ist es, wenn man die Bestimmung des Menschen, als eines moralisch freien Wesens, vorzugsweise in die Productivität setzt, während sie vor Allem auf Empfänglichkeit für Gott hinauskommt. Auf dieser Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Gottesgemeinschaft beruht die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes, welche schon der Idee des Reiches Gottes zu Grunde liegt, sofern dieses ein Reich von Individuen ist, welches Gott selber mit seiner realen Gegenwart erfüllt. Während aber diese Idee in allen menschlichen Individuen, welche Glieder des Reiches Gottes sind, nur relativ und unvollkommen verwirklicht wird: so wird sie in Christus, als dem Haupte des Reiches, auf absolute und unvergleichlich einzige Weise verwirklicht. In dem neuen Adam, als dem Haupte des ganzen Geschlechts, stellt sich die centrale Empfänglichkeit der menschlichen Natur für Gott dar. Also ist Christus nicht bloß, wie jene Propheten, ein von Gott begnadigter Mensch, sondern die göttliche Gnade, die ewige Charis selbst, in menschlicher Gestalt, wie sie sich unter den Bedingungen menschlicher Freiheit offenbart. Als ein wahrhafter Mensch ist er die Einheit von Geist, Seele und Leib. Während aber jede einzelne menschliche Seele die Bestimmung hat, ein Tempel Gottes, eine Wohnung für Gott zu sein, und

darauf angelegt ist, in relativem Sinne Gott geeint zu werden: so ist Christi Seele unter allen Seelen diejenige, in welcher nicht allein die Fülle der Menschheit, sondern die Gottesfülle wohnt, und zwar nicht als bloße Inhabitation, welche, wie bei den Propheten, erst in einem bestimmten Zeitpunkte seines selbstbewußten Seelenlebens eintrat (was einen vorausgegangenen sündhaften Zustand, oder doch ein einseitig entwickeltes Menschendasein, das alsdann eben seiner Einseitigkeit wegen für die göttliche Fülle unempfänglich wäre, voraussetzen würde), sondern als eine Incarnation, eine Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, und zwar schon in dem vorbewußten Zustande der Seele, in welchem die Seele sich selbst ihren Leib erbaut, und in welchem der ganze Reichthum des geistigen Lebens potentiell schon vorhanden sein muß. Und wenn wir oben, bei der Darstellung der „anthropologischen Voraussetzung", geäußert haben: in jeder Menschenseele sei ein Neues vorhanden, welches gerade so zuvor nicht dagewesen, auch nicht von den irdischen Eltern abzuleiten sei, ein Uebernatürliches, welches aus der natürlichen Abstammung ni chterklärt werde, welches vielmehr die göttliche Schöpferthätigkeit (das creatianische Moment) erkennen lasse: so gilt Dieß von der Seele Christi in absolutem Sinne. Seine Seele sich als entsprungen aus dem sündigen Geschlechte vorzustellen, ist geradezu unmöglich. Schon bei der Geburt Christi stehen wir dem Uebernatürlichen im eminentesten Sinne gegenüber, wenn wir auch sagen dürfen, daß die menschliche Natur von vorne herein darauf angelegt war, ihrerseits die Bedingungen für eine solche Geburt abzugeben (Maria). Betrachten wir aber die Seele Christi als eine Neuschöpfung: so fällt der Begriff der Schöpfung hier mit dem der Menschwerdung Gottes, der Versenkung des ewigen Wortes in unser Fleisch, zusammen, darum nämlich, weil diese Seele nicht, wie die anderen Menschenseelen, eine weltliche Selbständigkeit und Besonderheit hat außerhalb des heiligen Centrums der Gottheit, sondern eben dazu bestimmt

ist, die Selbstoffenbarung dieses Centrums zu sein in der Gestalt und den Schranken der menschlichen Natur.

So mögen wir denn bei der Anschauung des Lebens Christi, welches sich in fortschreitender menschlicher Entwickelung vor uns entfaltet („Jesus nahm zu an Weisheit und Gnade", Luk. 2, 52), wohl ausrufen: Ecce homo! Welch ein Mensch! Aber mit voller Wahrheit können wir Dieses nicht sagen, ohne alsbald noch hinzuzufügen: Ecce Deus! Gott geoffenbart im Fleische! Wer Ihn siehet, siehet den Vater! Hier ist der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das ausgeprägte Ebenbild seines Wesens. Hier ist nicht allein eines Menschen Liebe zu Gott, sondern Gottes eigene Liebe zur Menschheit in menschlicher Gestalt. Er, der sich des Menschen Sohn nennt und redet, was „er weiß", was „er gesehen hat" (Joh. 3, 11), weil jede seiner Aussagen eine Aussage ist seines eigenen Selbstbewußtseins, aus innerer Erfahrung hervorquellend, Selbsterlebtes bezeugend, Derselbe sagt auch, daß er Eins sei mit dem Vater (Joh. 10, 30); und Sein Kommen in die Welt, wie Sein ganzes Erdenwallen, betrachtet Er selbst als eine Fortsetzung Seines himmlischen, vor- und übergeschichtlichen Lebens, wo er bei dem Vater Herrlichkeit gehabt hat vor Grundlegung der Welt (Joh. 17, 5), wo er also gewesen ist von Ewigkeit her, und von wo er herabgestiegen, um zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, auf daß Er den Menschenkindern das Brod werde und die Quelle des Lebens (Joh. 6, 51). Er ist schon zuvor in der Welt gewesen, in universeller Weise, als das Licht, das jeden Menschen erleuchtet (Joh. 1, 9), ehe Er auf Erden als die menschliche Persönlichkeit erschien, in welcher die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet (Kol. 2, 9). Aber obgleich er in dieser individuellen Erscheinung eine Herrlichkeit offenbart, als die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater: dennoch ist sein Herabsteigen zur Erde und sein Leben hienieden eine Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung. Denn dazu ist er gekommen, daß er die Sünde der Welt trage, daß er durch

Gehorsam wiedergewinne, was durch den Ungehorsam des ersten Menschen verloren war. Und zu diesem Zwecke muß er sich der Armuth und Versuchung, dem Leiden und Sterben unterwerfen. Das ist jene freie Selbsterniedrigung, welche der Apostel im Briefe an die Philipper 2, 5—7 also schildert: „Welcher, da er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gotte gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an und ward wie ein andrer Mensch und an Geberden erfunden als ein Mensch; er erniedrigte sich selbst, und ward gehorsam bis zum Tode, ja, zum Tode am Kreuz."

Vorbild der Liebe und des Gehorsams. Der Herr in Knechtsgestalt.

§. 79.

In welcher Weise wir auch dieses Zeugniß von Ihm, welcher sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen habe, dogmatisch und metaphysisch erklären mögen, eine Erörterung, welche nicht anders als im Zusammenhange mit der Dreieinigkeitslehre möglich ist: die ethische Bedeutung des Mysteriums ist unzweifelhaft diese, daß er ein unaussprechlich großes Liebesopfer gebracht, und durch seinen Eintritt in die Zeitlichkeit freiwillig verzichtet hat auf eine Herrlichkeit, eine Majestät, eine Gottgleichheit, welche er in seinem Ewigkeitsleben an sich getragen hatte. Und obgleich, während seines Ganges über diese Erde, die Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm wohnet, so bleibt dennoch demüthige Selbstentäußerung, die Herrlichkeit in der Erniedrigung, durchweg das Grundgepräge seines irdischen Lebens, wie denn auch gerade diese verschleierte Herrlichkeit es mit sich bringt, daß der weltliche Sinn beständig ihn mißversteht und verkennt. Er, der mit dem Vater in Wesenseinheit steht, ist durch seine Menschwerdung in ein Verhältniß unbedingter Unterordnung zu seinem Vater getreten; und Worte

wie: „Der Vater ist größer, denn ich" (Joh. 14, 28), sind keineswegs, wie eine einseitige Orthodoxie gemeint hat, nur von der menschlichen Natur Christi, vielmehr von dem ganzen Christus in seiner Erniedrigung, zu verstehen. Die Unterordnung (das subordinatianische Verhältniß) zeigt sich im Allgemeinen darin, daß sein gottmenschliches Liebesleben sich in der Form des Gehorsams entfaltet, ohne welchen auch nicht von einem Vorbilde die Rede sein könnte, das er uns hinterlassen hätte. Und die ganze Entwickelung seines Gehorsams darf nicht etwa so gedacht werden, als habe Christus nur Einen Willen gehabt, den göttlichen (vielmehr nicht monotheletisch, sondern dyotheletisch). In seiner gottmenschlichen Willensentwickelung sondern sich das göttliche und menschliche Moment von einander und treten gleichsam in eine gegenseitige Spannung, damit ohne Unterlaß das Niedere in Freiheit dem höheren untergeordnet, und der vollkommene Gehorsam geoffenbart werde („Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe!") So ergiebt sich also auch für Christus allerdings eine Wahl. Seine Versuchung, sein Kampf, sind keineswegs bloßer Schein. Nicht allein gegen die Welt, sondern gegen den Fürsten dieser Welt, gegen die dämonischen Mächte und den Teufel, hat er wirklich und ernstlich gekämpft. In seinem Naturgrunde hat sich der „weltliche Trieb" (noch kein sündiger an und für sich) geregt; und die Möglichkeit eines Abfalls, er hat sie in seinem Inneren wahrhaft vernommen, die Möglichkeit, sich zu einem irdischen, weltlichen Messias zu machen, die Reiche dieser Welt und ihre Herrlichkeit zu gewinnen, ein messianisches Reich, wie es von der Menge begehrt wurde, welche nach Fleischeslust, Augenlust und hoffärtigem Leben fragt, aufzurichten, eine Möglichkeit, welche aber niemals in dem Eingebornen des Vaters zur Wirklichkeit (auch nicht zur innerlichsten) werden konnte, in Ihm, welcher, auch hierin das Gegenbild jenes mythischen Prometheus, die Gottesherrlichkeit nicht als einen Raub davontragen wollte, sondern lieber erwählt hat, auf dem stillen Wege des Gehorsams und des Kreuzes der Hei-

land der Sünder zu werden. Zwar thut er Zeichen und Wunder, da ja die Fülle göttlicher „Kräfte" in ihm wohnet, und er kann den Vater bitten, daß Er ihm eine Legion Engel sende (Matth. 26, 53); aber das Eine wie das Andere ordnet sich stets seinem Heilandsberufe unter. Jede seiner Wunderthaten ist ethisch bedingt, nämlich durch die Zwecke des Reiches Gottes, welches er in die Herzen einführen will, und durch den Willen des himmlischen Vaters; jede seiner Machtoffenbarungen steht unter der Leitung der heiligen Liebe. Die höchste Spitze und Blüthe seines kindlichen Gehorsams zeigt sich in der Leidensgeschichte und am Kreuze, wo er, um das Liebeswerk der Erlösung zu „vollbringen", des Gebrauches der wunderthätigen Kraft sich gänzlich entschlägt, ja, wo das Leiden, auf daß die Schrift erfüllet werde, sich gar bis zum Gefühle der Gottverlassenheit steigert. Jedoch würde dieser sein Gehorsam seine höchste vor- und urbildliche Bedeutung verlieren, wäre es nicht der Gehorsam Dessen, welcher ursprünglich und wesentlich der Herr der Herrlichkeit ist. Wenn er weiter Nichts wäre als ein Mensch, welcher, tragisch in Schmerz und Kampf verwickelt, mit sittlicher Hoheit sich durch das Unvermeidliche durchringt: so würden wir freilich ein erbauliches Beispiel daran haben. Aber das vollkommene Liebesideal würde uns doch fehlen, wie wir es nunmehr in Christus besitzen, wie wir es in dem leidenden und sterbenden Heilande, des Vaters Eingebornen, erblicken, der seiner Gottesherrlichkeit entsagt hat und freiwillig sich einer Erniedrigung unterworfen, welche so völlig seiner wesentlichen und persönlichen Hoheit widerspricht*). Alle die, welche zu dem vermeintlichen Zwecke, das Ethische, das Humane zu Ehren zu bringen, Christus zu einem bloßen Menschen machen, setzen vielmehr gerade das Ethische herab und schwächen es dadurch, daß sie Ihm zu der

---

*) Der edle Mystiker St.-Martin (1743 – 1803) drückt es, nach Baader's Anführung, also aus: „Er entkleidete sich seiner göttlichen Herrlichkeit, und es blieb ihm nur der unauslöschliche Brennpunkt der Liebe."

höchsten Liebesoffenbarung das eigentliche Mittel, ja, die Möglichkeit absprechen. Das in Wahrheit ethische, das echt menschliche Vorbild, welches Christus uns hinterlassen hat, ruhet aber auf dem mysteriösen Gottesgrunde seines Wesens, so daß es, von diesem Grunde losgerissen, die ihm innewohnende Kraft einbüßt, hohl und schaal wird.

§. 80.

Das in Christus geoffenbarte Gehorsamsideal ist im Alten Testamente prophetisch dargestellt, ohne jedoch damals schon mit dem Ideale der Liebe zu vollkommener Einheit zusammengefaßt zu sein. Wir denken hierbei an die prophetische Vorstellung von dem, auf Erden wandelnden und duldenden, gerechten Knechte des Herrn. In dieser Vorstellung ist enthalten, daß der Höchste ein Werk auf Erden ausgeführt haben will, und zwar durch einen Anderen, als Er Selbst, durch Seinen Knecht und Diener. Dieses Werk heißt Gründung des Reiches Gottes, des Reiches der Gerechtigkeit, vermittelst dessen das Heil der Menschen hergestellt werden soll. Bei dem Knechte sollen wir zuvörderst an das Volk Israel denken: denn darin besteht die Bestimmung dieses Volkes, wie es mitten unter alle Ungerechtigkeit der Heidenwelt hingestellt worden ist, daß es eine Wiederaufrichtung der wahren Gottesgemeinschaft anbahne. Da aber Israel selbst immer auf's Neue von dem lebendigen Gotte abfällt und in seine alte Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit zurücksinkt, so wird der Begriff eines Knechtes des Herrn auf die Frommen und Gläubigen in Israel beschränkt, und innerhalb dieser Zahl wieder insbesondere auf die Propheten, welche, als Gesandte Gottes des Herrn, unter Leiden und Verfolgung, für seine gerechte Sache auf Erden thätig sind. Jedoch auch die Propheten können dem Ideale eines Knechtes des Herrn nicht entsprechen, da keiner von ihnen in ungestörter, sondern nur einer durch Sünde und Eigenwillen oft unterbrochenen Gemeinschaft mit seinem Gotte lebt. Und so gelangt denn die ganze Vorstellung von dem gerechten Knechte des

Herrn erst in der höchsten Vorstellung von einer einzelnen Persönlichkeit, dem Messias, zu ihrem Abschlusse, von Ihm, welcher in der Fülle der Zeit erscheinen soll, um die Sache Gottes zum Siege hinauszuführen. Dieser ist Der, von welchem es beim Propheten Jesaias (42, 1—4) heißt: „Siehe, das ist mein Knecht, mein Auserwählter, an welchem meine Seele Wohlgefallen hat; ich habe ihm meinen Geist gegeben, und er wird das Recht unter die Heiden bringen. Er wird nicht schreien, noch rufen, und seine Stimme wird man nicht hören auf den Gassen. Das zerstoßene Rohr wird er nicht zerbrechen, und das glimmende Docht wird er nicht auslöschen, bis daß er das Gericht zum Siege hinausführe.“ Er ist Der, von welchem gesagt wird (Jes. 53): „Er wird aufschießen wie ein Reis aus dürrem Erdreich, ohne Ansehen und Schöne, ohne eine Gestalt, die den Leuten gefallen möchte, ein Mann der Schmerzen. Und er ist um unserer Missethat willen verwundet, und um unserer Sünde willen zerschlagen; die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet. Wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, so wird er Samen haben, und in die Länge leben. Und durch sein Erkenntniß wird er, mein Knecht, Viele gerecht machen; und er soll die Starken zum Raube haben.“

Die Vorstellung von dem Knechte des Herrn ist aber von einer anderen, nämlich der des Sohnes Gottes, nicht zu trennen. Die Stellung des Knechtes ist die des Gehorsams gegen Gott: die Stellung des Kindes aber ist die der Liebe, ist das Einheitsverhältniß zu Gott. Dieselben Personen, welche bei den Propheten als Knechte des Herrn auftreten, werden ein andres Mal die Söhne Gottes genannt. Nicht das Volk allein heißt im Alten Testamente Gottes Sohn (z. B. „Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen“, Hosea 11, 1); sondern insbesondere werden auch die Auserwählten in Israel, die Träger und Organe des Reiches Gottes, als Söhne oder Kinder Gottes bezeichnet. Gleich wie der Herr spricht: „Siehe, das ist mein Knecht, mein Auserwählter“, so spricht er auch (Ps. 2): „Du bist

mein Sohn; heute habe ich dich gezeuget." Jedoch in Christus erst findet diese Prophetie ihre wahre Erfüllung. Denn sowie Christus unter den Knechten Gottes der Eingeborne ist, der Einzige, welcher in ungestörtem Gehorsame beharrt: so ist er auch der eingeborne Sohn, ist Gottes Sohn, nicht bloß in ethischem, sondern auch in physischem, wesenhaftem Sinne. Nur auf Grund seines ursprünglichen Seins im Vater, nur, weil er seinem Wesen nach der Sohn ist, kann er auch auf Erden in That und Wahrheit der Knecht des Herrn sein, kann erfüllen, was die Prophetie höchstens nur zu fordern und vorauszusagen vermochte. Und diese Erfüllung der Prophetie können wir mit den schon in andrem Zusammenhange angeführten Worten des Apostels ausdrücken: „Welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gott gleich sein; sondern er entäußerte sich selbst." Als der Herr in der Knechtsgestalt, führet er das Werk Gottes auf Erden in vollkommener Einheit von Gehorsam und Liebe, und hinterläßt uns auf diese Weise das Vorbild der echten Liebe.

§. 81.

Die Hauptmomente der, in der Knechtsgestalt sich abspiegelnden, vorbildlichen Liebe Christi erkennen wir alsdann, wenn wir theils sein inneres Liebesverhältniß zum Vater, theils das zur Welt in's Auge fassen. Da in jeder persönlichen Entwickelung bei uns Menschen hauptsächlich die zwei psychologischen Kategorieen: Assimilation und Production in Betracht kommen, so mußte auch die Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit Christi in diesen zwei Hauptformen vor sich gehen. Und in der That verhält es sich also. In seinem Verhältnisse zum Vater verhält er sich assimilirend, indem er in unbedingter Hingebung die göttliche Lebensfülle aufnimmt und sich aneignet. Denn obgleich er von Geburt an mit dem Vater Eins ist, so wird doch dadurch keineswegs aufgehoben, was die Evangelien uns auf alle Weise vergegenwärtigen, daß er nämlich fortwährend zu sei-

nem Vater in dem Verhältnisse der Gegenseitigkeit, der Wechselwirkung gestanden hat. Und in Beziehung auf die Welt ist er der Wirkende, Neuschaffende, indem er der Welt die vom Vater ihm gegebene, ihm zuströmende Fülle mittheilt, ihr das Brod des Lebens giebt. Und unter dieser seiner Liebesthätigkeit fährt er nicht allein fort, den Vater sich anzueignen („Das ist meine Speise, daß ich thue den Willen Deß, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk", Joh. 4, 34), indem er so die himmlischen, die nährenden Kräfte an sich zieht; nein, auch die Welt eignet er sich, nämlich durch sein Wirken, an, und macht die Seelen zu seinem Eigenthume, zu den Seinen („Ich kenne die Meinen, und bin bekannt den Meinen, und Niemand soll sie aus meiner Hand reißen, Joh. 10, 24. 28). Freilich von einer Ausscheidung des Unreinen und Sündhaften, einer Reinigung, kann bei Ihm, dem Reinen und Sündlosen, niemals, wie bei uns allen, die Rede sein. Im Gegentheile ist sein Leben ein fortgesetztes Opfer, Eine freiwillige Selbsthingabe, Ein stilles Leiden, indem er, unter dem anhaltenden und wachsenden Widerstande der Welt, die Menschen erlösen, ihre Sünde heilen, diese als Versöhner dadurch hinwegnehmen will, daß er sie selber auf seine Seele nimmt und trägt. Gekommen, um die Welt zu reinigen, muß er eine Krisis, eine Sonderung, Scheidung zwischen den Empfänglichen und Unempfänglichen, zwischen den Kindern des Lichts und der Finsterniß, herbeiführen („Ich bin zum Gericht auf diese Welt gekommen, auf daß, die da nicht sehen, sehend werden, und die da sehen, blind werden", Joh. 9, 39), muß die Krisis in den einzelnen Herzen, welche er zur Buße und Umkehr erwecken will, zum Ausbruche bringen. Er selbst bedarf der Reinigung nicht; aber in seinem ganzen Verkehre mit der Welt muß er sich unbefleckt von der Welt bewahren, alle unreinen Einflüsse des Geistes dieser Welt und ihres geistigen Dunstkreises abwehren, und von der Welt sich nur Dasjenige aneignen, was ein Element der normalen Entfaltung seines Wesens werden kann. Demnach stellen wir, als die urbildlichen

Hauptmomente der Liebe des erniedrigten Erlösers, diese beiden auf: zuerst die aneignende Liebe in der inneren Gemeinschaft mit dem Vater, welche aber ihren Ausdruck in der stillen Beschaulichkeit und dem Herzensgebete findet; zweitens die wirkende und duldende Liebe, welche ihren Ausdruck in seiner ganzen Heilandsarbeit auf Erden findet. Da nun alles sein Lieben, sowohl das auf den Vater als das auf die Welt gerichtete, das Lieben des Erlösers und Seligmachers ist: so ist jenes sein williges Opfer und Leiden in jedem Momente seines Erdenwallens vorhanden und erneuet sich immerfort, wenn auch in verschiedener Weise, tritt uns jedoch in demjenigen Theil seiner Geschichte, welchem wir den unterscheidenden Namen der Leidensgeschichte beilegen, vornehmlich vor Augen.

Sofern nun Christi Liebe und Gehorsam in der freien Liebe zu dem Vater und den Menschen bestehen: entwickelt sich unter ihrer fortgesetzten Uebung zugleich seine eigene persönliche Vollkommenheit. Das Ideal der heiligen Willensfreiheit wird nur verwirklicht durch das der Liebe. Durch die Vollendung des Werkes seines himmlischen Vaters wird er selbst vollendet; und durch die ununterbrochene Entfaltung der aneignenden und hingebenden, der wirkenden und leidenden Liebe, in welcher er für die Menschen das Brod des Lebens und der Brunnen des Lebens wird, bauet er sich selber seinen Leib in der ethischen Bedeutung des Wortes. Seinen äußeren Leib mit allen seinen Gliedern vergeistigt er (durchdringt ihn ganz mit dem Geiste), daß er seiner heiligen Persönlichkeit als Organ diene, und bezeichnet selbst diesen Leib als eine Wohnung, einen Tempel Gottes. „Brechet diesen Tempel", sprach er zu den Juden, „und am dritten Tage will ich ihn aufrichten. Er aber redete von dem Tempel seines Leibes" (Joh. 2, 19. 21). Er bereitet sich selber seinen inneren Leib, sein geist-seelisches Eigenthum, in welchem die ganze Fülle seiner Gaben geistlich verklärt und geheiligt wird, durch welches er nicht in physischem (wesenhaftem) Sinne allein, sondern auch in ethischem, der geliebte Sohn Gottes ist, an dem der Vater Wohl-

gefallen hat; den inneren Leib, durch welchen der Vater ihn aus der Erniedrigung wieder erhöhen kann, und welcher die eigentliche Bedingung ist für das Allmachtswunder seiner Auferstehung von den Todten, „sintemal es unmöglich war, daß Er von dem Tode sollte gehalten werden", Er, dessen Organismus so Gottgeeint war, daß unmöglich Gott zugeben konnte, daß sein Heiliger die Verwesung sehe (Apostelg. 2, 24—27). Und nach seiner Auferstehung von den Todten fährt er fort, Seinen Leib in einer weiteren, ja, der weitesten Bedeutung des Wortes zu bauen, indem er durch seine fortgesetzte welt- und seelenerlösende Thätigkeit unabläſſig menschliche Seelen sich aneignet, um dadurch seinen Organismus, seine Gemeinde sich zu bereiten, in der jede einzelne Seele Seines Leibes Glied, ein Organ Christi, und Er durch seinen Geist, sowohl in den Einzelnen als im Ganzen, Selber das beseelende Princip wird — eine leibgestaltende und -bauende, gottmenschliche Wirksamkeit, welche erst in der Weltvollendung ihren Abschluß findet, alsdann, wann es in dem ganzen Umfange des Wortes offenbar werden soll, daß Christus das Haupt seines Leibes, d. i. der Gemeinde, ist (Ephes. 2).

Indessen verweilt unsre gegenwärtige Betrachtung noch bei der Liebe des Erlösers in seiner Niedrigkeit.

Die schauende und die betende Liebe. Die wirkende Liebe.

§. 82.

Das innerste Leben des Herrn muß ein Mysterium für uns bleiben, so daß wir von demselben nur nach Demjenigen reden können, was Er uns selber geoffenbart hat. Alle Aussprüche des Herrn aber lehren uns zuvörderst sein Verhältniß zum Vater, wie oben gesagt ist, als das der höchsten Empfänglichkeit und Aneignung ansehen. Und das Erste, was hier unsre Aufmerksamkeit fesselt, ist sein gottmenschliches Schauen des Vaters, welcher ihn in die Welt gesandt hat. Wenn der Apostel spricht: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der in

des Vaters Schooße ist, der hat es uns verkündigt" (Joh. 1, 18); so leuchtet uns ein, daß, wer den Gott, welchen Niemand gesehen hat, den Menschen kund machen soll, Gott selber geschaut haben, und nicht allein geschaut haben, sondern in einem stets erneueten Schauen Gottes, und aller Dinge in Gott, fortdauernd leben müsse. Christus zeugt einzig und allein von Dem, was er bei dem Vater gesehen hat (Joh. 3, 11); und der Vater offenbart sich ihm nicht allein im Spiegel der Natur und des Menschenlebens und der heiligen Bücher, sondern directe, in der inneren Lebensgemeinschaft, in welcher Er in dem Vater, und der Vater in Ihm ist. Vergegenwärtigen wir uns jene lange Zeit, welche seinem öffentlichen Auftreten voraufging, sein stilles Jugendleben in Nazareth, der Stadt auf der Bergeshöhe mit ihren Fernsichten, jenes Leben, von welchem wir nur soviel zu bezeugen haben, daß er wuchs und zunahm, wie an Jahren, so auch an Weisheit und Gnade vor Gott und den Menschen: so können wir uns wohl denken, wie jene Jugendzeit überwiegend mit heiliger Beschaulichkeit und Betrachtung erfüllt war, wie in bescheidener Stille Natur und Menschenleben sich in lauter Bilder und Gleichnisse des Reiches Gottes, welches er in seinem Inneren trug, für ihn verwandelten, die heiligen Schriften aber als Vorbilder und Weissagungen, welche in ihm ihre Erfüllung finden sollten, sich ihm erschlossen. Das beschauliche Leben des Herrn tritt besonders an solchen Stellen der Evangelien hervor, wo erzählt wird, daß er sich in die Einsamkeit zurückzieht und ganze Nächte in gottseliger Betrachtung und Gebet zubringt (Luk. 6, 12). Häufig wiederholt es sich in der heiligen Geschichte, daß Gottes Offenbarungen an die Einsamen ergehen, und daß nur Solche, die in stiller Einsamkeit mit Gott verkehren, und Jeder für die eigene Seele ihn ernstlich suchen, tüchtig sind, als Rüstzeuge und Botschafter Gottes auf das menschliche Gemeinschaftsleben einzuwirken, weil einmal die Empfänglichkeit für Gott nirgendwo anders als in der Einsamkeit sich recht entfaltet. In tiefer Stille redete der Herr zu den Propheten, zu

Mose, zu Elia, zu Johannes dem Täufer; und ebenso hat auch der Eingeborne in tiefer Einsamkeit der Stimme des Vaters gelauscht. Zwischen dem Sohne und den Propheten besteht aber dieser Unterschied, daß die Christo beiwohnende Erkenntniß seines Vaters nicht an irgend ein einzelnes Offenbarungsmoment, eine einzelne Vision, ein Entrücktsein im Geiste, ein besonderes Gotteswort, welches einmal an ihn ergangen war, sich anknüpft; sondern daß diese Erkenntniß sich aus seiner ursprünglichen Einheit mit dem Vater, der ununterbrochen und ungestört fortschreitenden Lebensgemeinschaft mit Ihm entwickelt. Aus dieser Voraussetzung, diesem Bewußtsein heraus sagt Er, der da mit dem Vater Eins ist: „Was ich gehört habe vom Vater, das rede ich vor der Welt (Joh. 8, 26); und: „Der Sohn kann Nichts von ihm selber thun, denn was er siehet den Vater thun" (Joh. 5, 19). Und dieses völlig einzige Verhältniß des Eingebornen zum Vater, diese seine innere Einsamkeit, in welcher der Vater bei ihm ist, in der tiefsten Stille seiner Seele, sie ziehet sich, wie eine ununterbrochene stille Sonntagsfeier, durch sein ganzes, inmitten der Menschen verlaufendes Leben fort. Auch mitten im Gewühle und Kampfe des Lebens, wie bei dem innigsten Liebesverkehre mit den Seinen, überall und immer bleibt er der große Einsame in dem menschlichen Geschlechte, der, obgleich umringt von den rauschenden Stimmen und wechselnden Bildern dieser Welt, im Geiste beständig vom Vater höret, und schauet, was der Vater ihm zeiget.

Aber dieser kindliche Herzensumgang mit dem Vater entwickelt sich aus dem Dienst- und Gehorsamsverhältnisse, und verklärt sich durch dasselbe. Beginnt doch schon mitten in jener stillen, andächtigen Betrachtung gegenüber der Welt die Kritik, die Lossagung und Scheidung von der Welt, sowie die Aufforderung zum schmerzlichen Opferdienste. Denn im Widerspruche gegen Das, was der Vater ihn schauen läßt, zeiget die Welt dem Sohne ganz andere Bilder; und im Gehorsame muß er alle jene trügerischen und versuchlichen Gesichte, welche der Geist dieser

Welt ihm vorgaukeln will, ernstlich abwehren und bekämpfen. Deutlich tritt Dieses in der Versuchungsgeschichte an den Tag, wo er in der Einsamkeit der Wüste den großen Kampf durchkämpft, die falschen weltlichen Messiasideale zurückweist und sich dem geschriebenen Worte unterordnet, so daß er jeden der Anläufe des Versuchers mit einem: „Es steht geschrieben!" zurückschlägt, zum Zeugnisse, daß er den Rathschlüssen des Vaters, welche in ihm ihre Erfüllung finden sollen, sich völlig unterordnet. Dieser schon in die stille Betrachtung mit eingeschlossene Gehorsam bildet ein Analogon zu dem einfachen, und vom Schauen unterschiedenen, Glauben, ohne welchen auch Christus nicht „der Anfänger und Vollender des Glaubens" (Hebr. 12, 2) uns zu Gute werden konnte. Denn obgleich er im Geiste den Vater und die himmlischen Dinge schauet: doch befindet er sich einmal in einer Welt mit einer bunten Fülle von Erscheinungen und Erfahrungen, die ihm zuzuflüstern scheinen, daß alle seine inneren Eindrücke lauter Schwärmereien und bloße Einbildungen seien, daß diese Welt der Sinne die einzige wahrhafte Realität sei. Seine Einheit mit dem Vater, also auch sein Schauen, ist ja von allem Anfange nicht, was es erst künftig, alsdann, wenn seine persönliche Vollendung abgeschlossen ist, werden soll. Also entsteht für ihn während seiner Erniedrigung die Aufgabe, nicht das Sichtbare anzusehen, sondern das Unsichtbare, und an Dieses sich zu halten, der weltlichen Erfahrung zum Trotze die Gewißheit seiner Gemeinschaft mit dem Vater festzuhalten, sowie die Gewißheit alles Dessen, was er in jener Gemeinschaft siehet und höret, ungeachtet alles Deß, was er in der Welt siehet und höret, namentlich die Gewißheit Seiner Selbst als des Eingebornen (ἐγώ εἰμι) — eine Aufgabe, welche in der Leidensgeschichte eine besondere Bedeutung erhält, wo er die ganze Welt gegen sich hat, wo sein ganzes Werk in Nichts aufgelöst, und nur auf Täuschung und Selbstbetrug hinauszukommen scheint.

Aber das verborgene Leben des Herrn stellt nicht allein die

fortschreitende Einheit von Schauen und Glauben dar, sondern ist zugleich ein Leben des Gebets. Das Wesen des Gebets besteht aber darin: eine wirkliche und lebendige Aneignung (Assimilation) Gottes und der göttlichen Lebensfülle zu sein. Denn der wahre Beter bittet vor Allem um Gott selber, um Gottes Geist, um geistige Kraftwirkungen von oben. Christi Gebet aber ist das des Mittlers, des Erlösers, ein Gebet, in welchem er des Vaters Liebe zu ihm und den durch seine Arbeit zu erlösenden Menschen sich immer völliger zueignet und an sich ziehet. Wenn es von Christo heißt: „Gott salbete ihn mit dem heiligen Geiste und mit Kraft" (Apostelg. 10, 38), so können wir, wenigstens bei dem Gedanken an sein selbstbewußtes Leben, es uns nicht anders vorstellen, als so, daß er in betender Stimmung diese Salbung empfangen habe. Denn die Wahrheit, daß er vom heiligen Geiste empfangen, daß er das menschgewordene Wort Gottes ist (Joh. 1, 1), und daß die Gottesfülle leibhaftig in ihm wohnet, schließet seine fortschreitende Entwickelung, die fortgesetzte Geistes- und Kraftmittheilung des Vaters nicht aus, eine Mittheilung, welche bei seiner Taufe, da Gottes Geist sich über ihn ergoß, als eine einzelne, besondere Weihe hervortrat (Matth. 3, 16). Aber auch das kindliche Gebetsleben muß in jener Gehorsamsübung des Knechtes Gottes seine Vollendung und Verklärung finden. Denn nur insoweit kann das Gebet zu einer wirklichen Aneignung Gottes, einer Vereinigung mit Gott werden, nur insoweit seine Erhörung und Erfüllung schon in sich schließen, als es zugleich eine wirkliche Aufopferung des individuellen Willens an den göttlichen ist. Alles Beten ist Opfern. Der Begriff des Opfers aber ist Hingebung des Eigenen, in letzter und höchster Beziehung Hingebung unsres Eigenwillens, unsers Selbst; und, verständen wir nur dieses Opfer vollkommen zu vollziehen, so würden wir gewiß auch Mehr herabbeten und empfangen. Dadurch, daß Christus im Gebete seinen individuellen Willen opfert, ihn als einen selbständigen Willen aufgiebt, zieht er des Vaters Willen an sich; und also wird es

dem Vater erst möglich, den Sohn zu verherrlichen. So heißt es in dem Berichte von der Taufe im Jordan, bei welcher Christus sich selbst dazu weihte, die Sünde der Welt zu tragen: daß, als er aus dem Wasser stieg und betete (Luk. 3, 21), der Himmel sich über ihm aufthat, und der heilige Geist auf ihn herabkam, und eine Stimme erscholl: „Das ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe." Ebenso heißt es von der Verklärung auf dem Berge, daß, als er betete (Luk. 9, 29), Jesus verkläret wurde, und sein Antlitz wie die Sonne leuchtete, und seine Kleider weiß wurden wie der Schnee. Auch in Gethsemane geschieht wesentlich Dasselbe im Anschlusse an das Opfer des Gebets. Denn von dem Augenblicke an, nachdem er betend gesprochen: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!", erscheint seine Leidensgeschichte, wenn sie anders mit dem Auge des Geistes angesehen wird, als eine fortschreitende Verklärung (Joh. 12, 28. 17, 1).

§. 83.

Alles aber, was in seinem verborgenen Leben der Herr schauet und von dem Vater hört, besitzt er nicht als ein verschlossenes und gleichsam zurückgelegtes Eigenthum, sondern theilet es den Anderen und der Welt mit. Aus jenem inneren Liebesleben, das er mit dem Vater lebt, aus Beschaulichkeit und Gebet entfaltet sich seine wirkende, seine erlösende und neubelebende Liebe zu den Menschen. Wäre das Leben Christi ausschließlich ein Leben der Betrachtung und des Gebets, ein Ruhen an des Vaters Herzen: so würde er nur für Mystiker und Theosophen als Ideal dienen. Aber Gott, wie er in Christo offenbar geworden, ist nicht allein ein Gott der Idee und Betrachtung, sondern der Gott der heiligen Rathschlüsse, der Schaffende und Handelnde, welcher Seinem Reiche innerhalb dieser Welt Raum schaffen will. „Siehe, ich komme; deinen Willen, mein Gott, thue ich gerne" (Ps. 40, 9. Hebr. 10, 7 ff.), dieses, auf „den Knecht des Herrn" hindeutende, prophetische Wort

findet nicht nur in dem Opfer, das Christus im Gebete, sondern auch in dem, das er in fortgehender Arbeit bringt, seine Erfüllung. „Ich muß wirken die Werke Deß, der mich gesandt hat, so lange es Tag ist; es kommt die Nacht, da Niemand wirken kann" (Joh. 9, 4). Dieses Bewußtsein durchdringt, und treibt ihn zu der rastlosen, unermüdlichen Arbeit für das Reich Gottes. Er ist sich bewußt, daß er nur eine kurze Zeit habe, das Licht nur eine kleine Zeit den Menschen scheinen soll (Joh. 12, 35). Darum muß er die gute und angenehme Zeit auskaufen. Und welch ein Reichthum der Arbeit war doch in jene kleine Zeit zusammengedrängt, da es Tag für unsern Herrn war, um zu arbeiten, eine Zeit von zwei bis drei Jahren! Welch eine Fülle von Arbeit schon in einen einzigen Tag seines Lebens! Wenn z. B. (Mark. 1, 32. Matth. 8, 16) berichtet wird, daß am Abende, da die Sonne untergegangen, allerlei Besessene zu ihm gebracht wurden, und er durch sein Wort die Geister austrieb und alle Kranken gesund machte: so war diese Abendstunde der Schluß eines Tages, welcher in ununterbrochener Thätigkeit hingegangen war, da er allerlei Leute im Volke lehrte, da er umherzog, wohlthat und Vielen half. Und auf diesen Tag folgte wieder ein anderer, von dessen Anfange es heißt, daß es noch finster war, er aber ging hinaus in eine wüste Stätte, und betete daselbst. Und Simon und die, so mit ihm waren, eilten ihm nach und sprachen zu ihm: Jedermann suchet dich; und er sprach zu ihnen: „Lasset uns in die nächsten Städte gehen, daß ich daselbst auch predige, denn dazu bin ich gekommen" (Mark. 1, 35—38). Hier werden wir erinnert an jenes prophetische Wort über den zukünftigen Knecht des Herrn: „Er wird nicht ermatten, noch verzagen" (Jes. 42, 4). Das Große, ja Kolossale in der Liebesarbeit Christi, die begeisterungsvolle Hingebung, in welcher er seiner selbst nicht schonet, auf daß er das Heilandswerk ausführen könne, übersteigt alle gewöhnlichen Vorstellungen. Deßungeachtet ist die Bürde der Arbeit Ihm keine drückende; von Ihm selber gilt es zuvörderst, jenes Wort: „Mein Joch ist

sanft, und meine Last ist leicht" (Matth. 11, 30). Ja, das lebendige Ideal steht vor unsern Augen, wenn wir in den Frieden der Ewigkeit uns versenken, welcher über alle diese Arbeit ausgebreitet ist, die Ruhe, welche sich auch in der Bewegung abspiegelt, die tiefe Sammlung und weise Besonnenheit, welche jedem seiner Worte, jeder seiner Handlungen ihr Gepräge aufdrückt, und das unter allen Conflicten und Collisionen des öffentlichen Lebens, im Verhältniß zu den Volksmassen und allen Volksstimmungen, zu seinen Jüngern, jedem einzelnen nach seiner Art, wie zu den Feinden, deren Listen und Ränken gegenüber Er „die Einfalt der Taube und die Klugheit der Schlange" offenbart, in Verhältniß zu Menschen der verschiedensten Bildungsstufen, wie der verschiedensten Seelenzustände.

Unter dieser seiner Wirksamkeit wird sein aufopfernder Gehorsam, seine Geduld, in beispielloser Weise auf die Probe gestellt, nicht etwa nur durch das „Widersprechen der Leute" (Hebr. 12, 3), oder ihre stumpfe Gleichgültigkeit, sondern auch durch ihre unverständigen, eitlen, weltlichen Zumuthungen an ihn. Denn die Menge fordert, er solle ihr ganz andre Zeichen seiner Sendung, als diejenigen zeigen, die er ihnen zeigt, begehrt „das Zeichen vom Himmel," ja, solche Zeichen, durch welche das Glauben zu etwas Ueberflüssigem würde. Selbst ein Johannes der Täufer fordert in einer Stunde der Anfechtung, daß er seine Knechtsgestalt ablege und endlich auf augenfällige Art hervortrete, als der verheißene Messias, daß er das Reich Gottes in seiner Macht und Herrlichkeit aufrichte („Bist du, der da kommen soll; oder sollen wir eines Andern warten?" Matth. 11, 1). In unbedingtem Gehorsam aber fährt er fort, seine Arbeit als „Knecht des Herrn" auszuführen: anstatt auf das ungeduldige Verlangen und Drängen der Menschen, höret er allein auf die Stimme des Vaters. Und darum gerade, weil er horchet, was der Vater redet, und dem göttlichen Rath und Willen sein Leben völlig unterordnet, versteht er die Bedeutung der Zeit für den Rathschluß der Ewigkeit, welcher eben in der Zeit verwirk-

licht werden soll. Jede seine Handlungen stimmt genau mit den Verhältnissen und Zuständen der Wirklichkeit und des Augenblicks überein: denn in jedem Augenblicke weiß er, welche Zeit, welche „Stunde" sei im Reiche Gottes. Keine plötzlich eintretende Situation vermag, wie es doch auch großen Männern der Geschichte so oft widerfahren ist, Ihn zu überraschen. In Wahrheit ist Er es ja selber, der die Situation hervorbringt und über sie gebietet, was besonders von der Leidensgeschichte gilt, in welcher die Feinde sich als die Herren der Situation ansehen, während Er den ewigen Rathschluß Gottes vollzieht. In keinem Abschnitte seines Lebens thut er irgend Etwas zu frühe oder zu spät; immerdar weiß er, wann seine Stunde gekommen sei, wann noch nicht. Zu seinen Brüdern, welche in ihn drängen, daß er doch hinaufziehe gen Jerusalem auf das Fest, um sich vor allem Volke zu offenbaren, sagt er eines Tages: „Meine Zeit ist noch nicht hier; eure Zeit aber ist allewege" (Joh. 7, 6). Hiemit will er sagen, daß für Diejenigen, deren Leben nicht in eine solche Beziehung zur Ewigkeit gestellt sei, welche kein besonderes Werk des Vaters auszuführen haben, die verschiedenen Augenblicke, die Zeitpunkte gleichgültig seien, weil ihre Handlungen ja für das Ganze unwesentlich, ohne innere Bedeutung seien. Solchen Leuten mag die eine Stunde so gut sein, wie die andere; für die Dinge, welche *sie* vorhaben, mag *ihre* Zeit allewege sein. Sie können, wann es sein soll, vor der Welt auftreten: denn sie lassen sich ja eben von dem Strome der Welt und Zeit treiben, haben eben Nichts zu offenbaren, was den Widerstand der Zeit und Welt hervorrufen könnte. Für Ihn dagegen, welcher *gegen* die Welt ein Zeugniß abzulegen habe, sei der Augenblick von hochwichtiger Bedeutung, weil dieser durch die Beziehung auf die Ewigkeit, die Rücksicht auf das zu vollziehende Werk des Vaters bestimmt werde. So versteht und benutzt Er denn den Augenblick in seiner specifischen Bedeutung für das Reich Gottes; und darum greift er

keinem Dinge aus Ungeduld vor, darum versäumt er Nichts aus Saumseligkeit.

§. 84.

So vergegenwärtigt uns denn Christi Vorbild die Lösung eines Gegensatzes, welcher im Menschenleben immer wiederkehrt, und welchen wir auch im Vorhergehenden schon berührt haben, jetzt aber erst näher beleuchten können: den Gegensatz zwischen dem beschaulichen (contemplativen) und dem thätigen (praktischen) Leben. Es giebt eine von ernsten und tiefen Naturen ausgehende und häufig vertretene Lebensansicht, nach welcher das vollkommene Leben in der stillen Betrachtung bestehen soll. Denn, sagen sie, sobald der Mensch handele, trete er aus sich selbst und der Harmonie seines Inneren heraus, gebe sich dem zerstückten und zerspaltenen Vielerlei des Lebens preis, unterwerfe sich allen Bedingungen und Verwickelungen der Endlichkeit. Wer aber gehandelt *habe*, bleibe an die Folgen seiner Handlungen gefesselt, werde dadurch, anstatt weltfrei zu sein, weltgebunden. Daher sei das Beste, das Seligste für einen Menschen, gar nicht nach außen zu wirken, sondern auf den einsamen Bergen der Betrachtung zu weilen, die Seele in das Ewige zu tauchen und zu versenken, in der Anschauung Gottes und der göttlichen Dinge zu leben: denn nur dadurch bleibe er in der inneren Einheit, in der Ruhe, in welcher die größte Aehnlichkeit mit Gott und Seinem Leben bestehe, während der Handelnde und Wirkende außerhalb Gottes sei, nicht umhin könne in die weltlichen Dinge verstrickt, durch diese verunreinigt zu werden, und dadurch in sein eigenes Wesen den Zwiespalt hineinzutragen. Dieser Lebensansicht, welche von den ältesten Mystikern des Morgenlandes bis zu den neuesten des Abendlandes sich immer wiederholt, steht die entgegengesetzte gegenüber, welche sich also vernehmen läßt: „Das Wohlthuendste und Seligste, was allein unbedingten Werth habe, sei und bleibe, zu handeln, zu wirken. Nur im Handeln erweise die Freiheit sich als Frei-

heit; und die größte Gottähnlichkeit bestehe doch einmal in der Weltüberwindung, im Schaffen, in der Hervorrufung von neuem Leben rings um uns her."

Jede dieser beiden Anschauungen drückt für sich höchstens die halbe Wahrheit aus. Denn, wer ausschließlich in der Beschaulichkeit, der Meditation, sein Leben hinbringen will, und das Arbeiten nur als ein nothwendiges Uebel betrachtet, welchem nun einmal Niemand sich absolut entziehen könne, wird sich nur empfangend, aneignend, genießend, zu Seinem Gotte verhalten. Empfänglichkeit, oder Aneignung ist aber nur die eine Seite der Gottesgemeinschaft: die andere besteht in der Verarbeitung des Angeeigneten, darin, daß man Dieses nicht als sein Eigenthum an sich hält, sondern Anderen mittheilt, daß man, als wahrhaft Dienender, den Willen Gottes thut und Seinen Willen in diese Welt der Endlichkeit, welche Gott nicht unter seiner Würde erachtet hat zu schaffen, handelnd und wirkend einführt. Von der anderen Seite muß aber gesagt werden, daß, wenn Einer nur handeln will und der andächtigen Meditation jede selbständige Bedeutung abspricht, die Thaten und Handlungen eines Solchen sehr bald ihren Mangel an aller Innerlichkeit, ihre Seelen- und Leblosigkeit offenbaren werden. Denn wie einerseits die Gottesliebe der beschaulichen und betenden Seele schon an sich selber Werth hat: so kann der Mensch der göttlichen Kräfte, die seinem Wirken inneren Werth verleihen, auch nur durch höhere Empfänglichkeit, durch die Hinkehr nach oben theilhaft werden; und nur der Gotterfüllte kann auch in Gottähnlichkeit handeln. Nun ist freilich die Vereinigung von Beidem, Betrachtung und Handlung, mehr als einmal als Erforderniß aufgestellt worden, und zwar sowohl im Systeme als im praktischen Leben. Wirklich erfüllt ist aber diese Forderung einzig und allein in der Liebe Christi, welche im Verhältnisse zum Vater die nach innen gekehrte, die aneignende Liebe ist, wie im Verhältnisse zu den Menschen die nach außen gehende, dienende und mittheilende. In seiner Be-

schaulichkeit, seinem göttlichen Sinnen ist Handlung: denn es ist darin der Aufschwung des Gebets und so zugleich der fruchtbare Keim des Handelns. Ebenso athmet aber auch unter seinem Handeln der Gottesgedanke und die Andacht. Weil Christus der Sündlose, Heilige ist, läßt er auch durch äußeres Thun sich aus der gottseligen Betrachtung nicht herausreißen, wird durch seine Handlungen nicht in die Welt verstrickt, noch von der Welt befleckt. Jene Ansicht, nach welcher der Handelnde aus der Einheit und Harmonie mit Gott heraustritt, wäre nur in dem Falle wahr, wenn seine Werke nicht, wie die Schrift es nennt, in Gott gethan sein könnten (Joh. 3, 21). Weltgebunden und weltverstrickt wird nur Der und bleibet es durch seine Handlungen, wer seinen eigenen Willen durchsetzen will, und dessen Herz gefangen ist in diesem oder jenem irdischen Zwecke. Diese Beobachtung machen wir an den meisten der sog. praktischen Menschen, welche an diesem oder jenem Einzelnen haften, was sie erlangen, oder was sie ausrichten wollen. Dasselbe nehmen wir auch an vielen jener Männer wahr, welche die Heroen der Weltgeschichte heißen, deren erstes und letztes Absehen immer nur auf das Reich dieser Welt, auf den Staat, auf diejenigen äußeren Zustände, welche sie durch eine Umwälzung dieser Welt schaffen, oder auf diejenigen, welche sie conserviren wollten, gerichtet war (Alexander — Cäsar — Napoleon). Wie bewunderungswerth diese Thaten auch sein mochten: dennoch waren sie, wenn auch das Gepräge einer leitenden Idee tragend, nur in dieser Welt, nicht aber in Gott gethan; und allen jenen Heroen war Dieses gemeinsam, daß sie, in Folge ihrer Unternehmungen, in besonderem Maaße in das Treiben und die Geschicke der Welt verwickelt waren. Solchen Erscheinungen gegenüber mag die mystische Ansicht ihre Gültigkeit haben: viel besser sei es doch, garnicht zu handeln, garnicht sich in diese Zerstreuung und Zersplitterung hineinzubegeben, sondern lieber auf der Höhe der Betrachtung die innere Harmonie zu bewahren. Derjenige aber, dessen Werke in Gott gethan werden, will in seinen Wer-

ken nicht seinen eigenen Willen, sondern nur Gottes Willen, und Nichts ohne ihn. Alles setzet er an jenes Reich, das nicht von dieser Welt ist; und obgleich auch er ohne endliche und relative Zwecke hienieden nicht sein kann, so hat er sie doch, als hätte er sie nicht (1 Kor. 7, 31), d. h. sein Herz bindet und hängt er nicht an solche Dinge, als wären sie sein Höchstes und Letztes, sondern er ist bereit, um des Reiches Gottes willen sie alle zu opfern. Andeutungen eines solchen Verhaltens finden sich freilich auch außer der Gemeinschaft Christi, und ein Schatten desselben zeigt sich in jener ohne Zweifel achtungswerthen Handlungsweise, da Jemand die Pflicht lediglich um der Pflicht willen erfüllt, ohne irdische Früchte seines Thuns zu begehren, so daß er seine Handlungen und ihre Folgen in den Schooß der Vorsehung niederlegt, und dadurch die Gemüthsruhe, die innere Einheit behauptet. Aber von Christus und von ihm allein gilt es in absolutem Sinne, daß seine Werke in Gott gethan sind. Nicht Eines seiner Werke thut er bloß als sein eigenes Werk, sondern alle als Werke des Vaters; und eben darum bleibt er mitten in aller Bewegung des Weltlebens in vollkommener Einheit mit dem Vater. Mitten unter den heißesten Conflicten ist er dennoch in „des Vaters Schooße," (Joh. 1, 18(ist er im Himmel, wie er denn während seines irdischen Daseins sich selbst bezeichnet als des Menschen Sohn, der im Himmel ist (Joh. 3, 13). Daher wechselt in den Reden Christi der Ausdruck: „den Willen Gottes thun," was er sich selber beilegt, mit den Ausdrücken: den Vater „sehen", vom Vater „hören". Selbst in der Leidensgeschichte erscheint er als Einer, dessen Geist ununterbrochen in der Betrachtung weilt, indem er Alles, was ihm widerfährt, als Erfüllung der Schrift erkennt und deutet, ja, bis in die letzten Angststunden hinein, bis zum Tode am Kreuze — wie jene sieben Worte bezeugen — im Zusammenhange der Schrift und dem Bewußtsein des ewigen Rathschlusses verharrt. „Wem Zeit ist wie die Ewigkeit, und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit."

Die wirkende und die duldende Liebe.

§. 85.

„Er ging umher und that wohl. Er predigte das Evangelium vom Reiche, und heilte alle Krankheiten und Gebrechen im Volke". Hiemit können wir das Werk Christi bezeichnen. Jedoch die Wege des Wortes und des Werkes allein genügen nicht, damit Er bei den Menschen Eingang finde. Wie wenig hat er doch ausgerichtet, als er nun dasteht am Schlusse seiner irdischen Thätigkeit, als er über Jerusalem weint und den Untergang der heiligen Stadt vorher verkündet! Vor menschlichen Augen und nach menschlichem Maaßstabe sieht es aus, als sei im Wesentlichen seine ganze Sendung vergeblich gewesen. Doch Einen Weg zu den Menschenherzen, Einen Eindruck hat er sich noch vorbehalten, um sie zur Buße und Umkehr, zum Glauben und zur Liebe zu bewegen, Ein Mittel, durch welches er siegreich den Grundstein legen will zum Reiche Gottes, den Stein, welcher durch seine prophetische Thätigkeit allein nicht gelegt werden konnte: nämlich seinen eigenen Untergang und Tod in reinster, aber verkannter, gekreuzigter Liebe. Zwar kommt's zu seinem Leiden und Sterben durch eine natürliche Katastrophe: zugleich ist aber das Mysterium des göttlichen Rathschlusses darin eingeschlossen. Ja, die Kreuzigung dient als sichres Kennzeichen, daß Er das wahrhaftige Vorbild sei, welches hier erschienen ist, und der wahrhaftige Erlöser. Denn wenn in der Mitte einer sündigen Welt das wahrhaftige Vorbild sich offenbart, wenn das Ideal, von welchem wir abgefallen sind und zu welchem wir wieder hergestellt werden sollen, selbst lebendig uns entgegentritt: alsdann wird diese Offenbarung nothwendig, außer einer anziehenden, auch eine abstoßende Wirkung auf die Menschenherzen ausüben. Keiner ist je so sehr, wie Christus, geliebt, Keiner aber auch so sehr gehaßt worden, wie Er; und

nicht allein die Liebe, sondern auch der Haß ist das Zeichen, an welchem Er als die Wahrheit erkannt wird. Die Welt, als Welt, liebt nur ihr Eigenes; ihr Eigenes ist aber die Mischung, nämlich die Mischung von Licht und Finsterniß. Daher vermag die Welt niemals, die reine, heilige Vollkommenheit zu lieben, kann diese auf's Höchste nur aus weitem, unendlichem Abstande lieben, aber niemals, wenn sie ihr nahe tritt. Darum muß Christus „ein Zeichen werden, dem widersprochen wird": denn sowohl die große Menge, als die Wortführer der Menge, begehren einen Erlöser und ein Vorbild völlig andrer Art, als Er ist, einen Erlöser mit einem Zusatze von Weltlichkeit, ein Vorbild mit einem Zusatze von Sünde. Die Welt begehrt weder die reine Wahrheit, noch die reine Lüge, weder die reine Heiligkeit, noch die reine Unheiligkeit, sondern die Mischung beider, bei welcher Alles in Relativität und Halbheit, dem eigentlichen Elemente der Welt, bleiben kann. Christus aber will eine Krisis herbeiführen, will es zur unbedingten Entscheidung bringen, will aussondern, reinigen, die Sünde fortschaffen. Indem also Christus erscheint als das lautere Licht der Welt, werden die weltlich gesinnten Naturen, welche aus der Mischung und Dämmerung nicht heraustreten wollen, vom „Lichtschrecken" (terror lucis) ergriffen; und ihre antipathischen Stimmungen entwickeln sich immer mehr zu bewußtem Widerstande, zur Feindschaft, zum Hasse, ja, zum Kampfe auf Leben und Tod. Nicht das Wort allein, durch welches Christus gegen die Sünde der Welt unablässig Zeugniß ablegt, nicht seine Werke nur, sondern seine Person an und für sich ist es, welche diesen Haß hervorruft, indem sein bloßes persönliches Auftreten, seine Reinheit und Heiligkeit, seine Liebe, die Majestät und Ruhe, welche aus seiner Erscheinung hervorleuchtet, kritisch, richtend und niederdrückend auf die Selbstgerechten wirken, welche sich nicht dazu verstehen können, ihr Haupt vor Ihm zu beugen. Dieser Haß wird der menschliche Grund zu der Dornenkrone und dem Kreuze.

§. 86.

Aber auf der andren Seite heißt es: „Mußte nicht Christus Solches leiden, und zu seiner Herrlichkeit eingehen?" (Luk. 24, 29). Sein Leiden und Tod haben nicht bloß einen menschlichen Grund in dem Hasse der Menschen, sondern einen göttlichen Grund in dem Rathschlusse der ewigen Liebe. Ohne Leiden und Tod konnte Christus weder der Heiland sein, noch das vollkommene Vorbild. Er konnte ohne Leiden nicht der Heiland und Versöhner, konnte nicht jener Knecht des Herrn sein, an welchem sich erfüllen sollte: „Er ist um unsrer Missethat willen verwundet, und um unsrer Sünde willen zerschlagen; die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten"; konnte unser Hohepriester nicht sein, welcher das ewig gültige Opfer bringen sollte für die Sünde der Welt. Denn was Christus auf dem Kreuze opfert, ist die Ichheit selbst, der Eigenwille, das Princip dieser Welt, von welchem das ganze Reich dieser Welt herstammt mit aller seiner Herrlichkeit, jenes Princip, welches zwar auch in seiner Vorstellung auftauchen mußte, ohne aber jemals bei ihm selbst zur Sünde oder sündlichem Begehren zu werden. Das heilige Opfer, das die Menschheit zu bringen nicht im Stande ist, Er bringt es an Stelle der Menschen dar. Aber ohne sein Kreuz konnte er ebenso wenig das höchste Vorbild werden. „Er hat an dem, das er litte, Gehorsam gelernt", sagt die Schrift (Hebr. 5, 8). Zwar das ganze Leben des Herrn ist ein Leben des Gehorsams; in jedem Augenblicke ist sein Wille in völliger Uebereinstimmung mit dem Willen des Vaters. Wie er aber in jenen anfänglichen Versuchungen, als der Fürst dieser Welt ihm die Verlockungen dieser Welt vorspiegelte, Gehorsam lernte und übte: so mußte er auch im Leiden versucht werden, damit sein Gehorsam und seine Liebe ihre innersten Tiefen aufthun und entwickeln, in dem größten aller Opfer, der größten Selbstverleugnung und Selbstüberwindung, sich offenbaren könnten. In welcher Weise er Gehorsam gelernt habe, macht uns der Bericht über seinen Seelenkampf in

Gethsemane anschaulich. Wenn er betet, daß dieser Kelch an ihm vorüber gehen möge, wenn das Gebet in den Worten austönet: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!", so ist dieser Wille, welchen er den seinen nennt und von dem des Vaters unterscheidet, sein natürlicher, individueller Wille, welcher aber kein sündhafter Wille ist (vgl. Joh. 5, 30). An und für sich nämlich ist es keine Sünde, daß Der, welcher nichts als Liebe und Treue bewiesen hat, dazu selber der Liebebedürftigste, begehrt, daß der Kelch des Hasses, der Untreue, des Verraths — wie viele bitterste Tropfen in dem Einen Kelche! — von ihm genommen werde; an sich ist's keine Sünde, daß Der, welcher der einzige innerlich Freie in der Menschenwelt ist, auch die äußere Freiheit, und Raum für seine Liebesarbeit als sein Lebenselement begehrt; an sich ist's keine Sünde, daß Der, „welchen der Vater ehret", und welcher „in die Welt gekommen ist, auf daß Alle den Sohn ehren, wie den Vater", begehrt, daß der Kelch der Verkennung, der Unehre, an ihm vorübergehe; oder daß Der, welcher herstammt aus der himmlischen Klarheit und Freude, welcher in voller Lebenskraft dasteht, der einzig Gesunde unter dem ganzen Geschlechte, ein natürliches Widerstreben fühlt gegen leibliche Pein, und gegen das Sterben. Der Gehorsam aber, welchen er lernen soll, besteht darin, daß er alle jene Güter: der Menschen Liebe und Dankbarkeit, wie die Treue seiner Jünger und Freunde, daß er Freiheit, Ehre und Leben für das Eine, wozu der Vater ihn gesandt hat, für die Versöhnung der Welt mit Gott, die Stiftung des Reiches Gottes, in voller Freiwilligkeit und ohne Bitterkeit zum Opfer bringt. So bekommt demnach in Ihm der Wille, welchen er seinen Willen nennt und von dem seines Vaters unterscheidet, und dessen natürliche Antriebe sich in seinem Wesen regen und geltend machen, niemals die Oberhand, wird niemals zu irgend einem Willensacte. Und durch die Opferung dieses Willens wird das Verhalten des Sohnes unter seinem Leiden eine fortgesetzte Verinnerlichung des Gehorsams gegen den Vater und der Liebe

gegen die Menschen; und die verkannte, verspottete, mißhandelte, gekreuzigte Liebe, welche sich für Die, welche ihn verkennen und zurückstoßen, freiwillig opfert, deckt Tiefen vor unserm Blicke auf, welche alles, was sich in Worten ausdrücken läßt weit übersteigen.

§. 87.

Sowie der Gegensatz zwischen Beschaulichkeit und Wirken in dem Vorbilde Christi seine Lösung findet, ebenso auch der Gegensatz zwischen Wirken und Leiden. Aeußerlich betrachtet stellt die Leidensgeschichte die Störung, das Abbrechen seiner Thätigkeit dar, innerlich betrachtet, vielmehr die Vollendung derselben. Das Heidenthum, oder die Anschauungsweise des natürlichen Menschen, hat für das Leiden keinen Raum. Auf diesem Standpunkte äußert sich das gesunde Leben entweder in Thätigkeit, oder in Genuß, d. i. der Aneignung der Lebensgüter; und, tritt etwa ein Leiden störend dazwischen, so wird es nur als ein blindes, unerklärliches Schicksal angesehen. Dem Leiden zu entgehen, es zu umgehen, darauf ist das höchste Bemühen gerichtet, wenn es sich aber nicht länger abwehren läßt, alsdann es mit Resignation zu tragen und, soviel es eben geht, sich dagegen in Unempfindlichkeit abzustumpfen. Der natürliche Mensch betrachtet somit das Leiden als Das, was nicht sein soll, als eine feindliche Macht, welche die Schönheit des Lebens und den Zweck des Lebens stört. In Christus aber sehen wir das Leiden als Das, was sein soll. Denn ein Anderes giebt es, was nicht sein sollte, was aber der Mensch selber in die Wirklichkeit eingeführt hat, nämlich Sünde und Schuld. Diese, die da nicht sein sollten, nicht sein sollen, sind deßungeachtet in die Welt eingedrungen; und darum eben muß es Leiden geben, auf daß Schuld und Sünde können fortgeschafft werden. Wenn nun im Leben Christi die Geschichte seines Leidens und die seines Wirkens einander entgegengesetzt werden, so können wir diesen Gegensatz nur relativ verstehen. Denn sein ganzes

Leben kann eine Leidensgeschichte heißen: ebenso kann es aber auch eine Geschichte von lauter Thaten heißen. Der Unterschied ist nur dieser, daß in jenem Abschnitte der Geschichte Christi, welchen wir insbesondre die Geschichte seiner Thaten nennen, das Leiden ein verborgenes, die Thätigkeit aber das Offenbare ist, während umgekehrt in dem Abschnitte, welchen wir im engeren Sinne seine Leidensgeschichte nennen, das Leiden offenbar, die Thätigkeit und das Wirken aber verborgen ist. In Christus sind also Wirksamkeit und Leiden in einander. Von allem Anfange zieht sich durch seine Wirksamkeit ein geheimes Leiden, nicht allein der Schmerz über die Sünde der Welt, sondern vornehmlich der Schmerz darüber, daß seine Heilandsliebe, welche erschienen ist, das Verlorne zu suchen und selig zu machen, seine Liebesabsicht, beständig von den Menschen, sogar von den Nächsten, den Jüngern, mißverstanden und verkannt wird. Ein geheimes Leiden liegt schon in jener fortwährender Einsamkeit mitten in der Gesellschaft der Menschen, unter welchen selbst die Besten ihn nur so unvollkommen verstehen. Dieses sein Leiden offenbart sich in demselben Maaße immer völliger, als sein Kampf mit der Welt und die große Katastrophe sich entwickeln, bis buchstäblich sich erfüllt, was er zu den Jüngern gesagt hat: „Ihr werdet zerstreuet werden, ein Jeglicher in das Seine, und mich allein lassen" (Joh. 16, 32), da Er allein dasteht, auch von seinen Jüngern verlassen, und alle Mächte der Welt gegen sich vereinigt sieht. Indem er nun in der Menschen Hände überantwortet und der äußeren Freiheit beraubt wird, so ist dadurch ja auch seine äußere Wirksamkeit abgebrochen. So scheinet denn Nichts, als bloßes Leiden, übrig zu bleiben. In diesem seinem Leiden verbirgt sich aber das innere Wirken. Denn aus der Außenwelt zieht er sich jetzt zurück in das innere, unsichtbare Reich, in die verborgene Gemeinschaft mit dem Vater, in die tiefste Concentration, da sein Wille in dem des Vaters aufgeht, und er sich selbst zum vollkommenen Opfer des Gehorsams und der Liebe bereitet und heiligt (Joh. 17, 19). „Seine

Seele hat gearbeitet" (Jes. 53, 12), sagt der Prophet von dem gerechten Knechte des Herrn, welcher sich dahin geben sollte um unsrer Uebertretungen willen; und diese Seelenarbeit hält an bis zum letzten Augenblicke am Kreuze.

Richten wir denn auf die Seelenarbeit des duldenden Erlösers unsern Blick, so dürfen wir dieses innerliche Wirken keineswegs so verstehen, als sei seine Abkehr von der Außenwelt eine absolute gewesen, als ob er damals, mystisch nur nach innen gekehrt, also schon vor seinem Tode für die wirkliche Welt die Augen gänzlich verschlossen habe. Im Gegentheile beweisen uns die Evangelien, daß er bis zuletzt das lebendigste Verhältniß zur umgebenden Welt bewahrt hat. Und wenn wir in dem Leiden Christi die Erfüllung jenes prophetischen Wortes erblicken sollen: „Er that seinen Mund nicht auf, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaaf, das verstummet vor seinem Scheerer" (Jes. 53): so haben wir hierin freilich die Züge unaussprechlicher Sanftmuth und Geduld zu erkennen; jedoch dürfen wir uns nicht eine bloße Passivität Christi im Verhältnisse zur Welt, durch welche er leidet, vorstellen. Der Herr, wie er im Spiegel der evangelischen Erzählungen uns erscheint, sieht zwar seine nach außen gehende Thätigkeit gehemmt und ununterbrochen; mehr und mehr verstummt er in seinem Leiden: dennoch aber giebt er, so lange nur noch eine Möglichkeit dazu vorhanden ist, sein Wirken auf Andere nicht auf. Dieß beweist er durch das, alle früheren abschließende, Wahrheitszeugniß, welches er vor dem Hohenpriester, dann wieder vor Pilatus ablegt, durch sein großes: „Ich bin's", welches aus seinem Leiden heraus durch die Weltgeschichte forttönt. Denn, obgleich er das Unrecht erduldet, will er's doch nicht also dulden, daß er das Zeugniß von seinem Rechte aufgeben sollte. Er beweist es durch jenes Zeugniß, welches er auf dem Schmerzenswege die Töchter Jerusalems hören läßt: „Weinet nicht über mich; sondern weinet über euch selbst und eure Kinder!" (Luk. 23, 28). Er beweist es durch jene einzelnen

Liebesthaten, die er zu allerletzt noch in das Eine große Liebeswerk aufnimmt. Er hatte gesagt: „Ich muß wirken die Werke Deß, der mich gesandt hat, so lange es Tag ist." Und die Nacht ist schon da: dennoch arbeitet er noch unter den einbrechenden Schatten. Schon am Kreuze hangend, übt er jenes Liebeswerk an dem bußfertigen Schächer, und das andere an seiner Mutter, welche er dem unter dem Kreuze stehenden Jünger anbefiehlt.

§. 88.

In der vollendeten sittlichen Freiheit Christi, in seiner vollkommenen Liebe, seinem kindlichen Gehorsame, welcher sich in der harmonischen Einheit der Grundformen alles sittlichen Lebens (Aneignung, productive Thätigkeit und Leiden) offenbart, schauen wir zugleich das persönliche Ideal der Gerechtigkeit. Denn gerecht nennen wir diejenige persönliche Existenz, welche mit allen göttlichen Forderungen und Normen in vollkommener Uebereinstimmung steht, in welcher alle Gegensätze des persönlichen Lebens in Einklang aufgelöst sind, indem jedes einzelne Moment an seinem Platze ist und in seinen rechten Schranken gehalten wird, die Existenz, von welcher jede Unordnung ausgeschlossen ist, in welcher kein Einzelnes sich auf Kosten des Ganzen geltend macht. Christi persönliche Gerechtigkeit aber offenbart sich auf's Vollkommenste in seinem Leiden: denn nur unter Verkennung und Druck kann die Gerechtigkeit, ebenso wie die Liebe, ihre höchsten Proben bestehen. Hat doch schon Plato vorausgesagt, daß, wenn der Gerechte in der Wirklichkeit erscheinen sollte, er nur durch die größten Leiden werde offenbar werden. Denn gleichwie die größte Ungerechtigkeit darin bestehe, daß man gerecht scheine, ohne es zu sein: so müsse auf der andren Seite der Gerechte, um sich in Wahrheit als den Gerechten darzustellen, von Allem, die Gerechtigkeit ausgenommen, entblößt sein, und Alles wider sich haben. Ohne Unrecht gethan zu haben, müsse er den größten Schein der Ungerechtigkeit sich zuziehen, damit hierin seine Gerechtigkeit ihre Probe aus-

halte, müsse sich durch allerlei böses Gerücht und alle Folgen desselben nicht bewegen lassen, sondern bis zum Tode derselbe bleiben, und gerecht sein, obgleich er sein ganzes Leben hindurch als ein Ungerechter angesehen werde. Dazu werde er auch verfolgt, gegeißelt, auf die Folterbank gespannt, mit glühendem Eisen seiner Augen beraubt und zuletzt an einen Pfahl genagelt werden (Plato, Vom Staate, 2tes Buch).

Zwar ist Plato's Vorstellung von dem Gerechten überwiegend auf die bürgerliche, politische Gerechtigkeit beschränkt: dennoch mag jene Schilderung wohl als ein aus dem Wesen der Sache geschöpfter Typus gelten, welcher in der Geschichte unsres Herrn seine wahrhafte Erfüllung gefunden hat. Denn seit dem ersten Anfange seiner Wirksamkeit sieht Christus sich vom Scheine der Ungerechtigkeit umgeben, wird als Feind des Gesetzes und des Tempels öffentlicht angeklagt, am Ende sogar unter die Missethäter gerechnet. Und im geraden Gegensatze zu dieser Ihm gegebenen Stellung tritt die vollkommene Ungerechtigkeit unter dem Scheine der Gerechtigkeit auf. Denn, die ihn zum Tode verurtheilen, sind sie nicht die höchsten geistlichen und weltlichen Obrigkeiten, die Repräsentanten der Gerechtigkeit auf Erden? Verläuft nicht Alles in den Formen des Rechts und im Namen der Gerechtigkeit? Der Gerechte ist wie in eine Wolke der tiefsten Verkennung eingehüllt, so daß selbst die Redlichen an ihm irre werden. Für das Auge des Glaubens aber strahlt aus dieser Gestalt des verkannten, gekreuzigten Gerechten ein Licht, in welchem alle seine Umgebungen als bleibende Typen erscheinen, in denen sich das Verhalten der Welt gegen den Gerechten abspiegelt. Kaiphas und Pilatus, das Volk und die Jünger, die Töchter Jerusalems, welche in ihrem Unverstande über Jesum, anstatt über sich selbst, weinen, es sind lauter Charaktere, welche sich zu jeder Zeit finden; und je länger wir den Weltlauf im Lichte dieser Geschichte betrachten, desto mehr überzeugen wir uns, daß sie sich zu allen Zeiten wiederholt. Aber

Gottlob! finden sich zu jeder Zeit auch ein bußfertiger Schächer, ein Johannes, eine Maria unter dem Kreuze.

Vorbild der Herrlichkeit. Christus im Stande der Erhöhung.

§. 89.

„Daher hat ihn Gott auch erhöhet, und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller Derer Kniee, die im Himmel und auf der Erden und unter der Erden sind, und alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters" (Philipp. 2, 9—11). Mit diesen Worten weiset der Apostel von dem Ideale des Gehorsams und der sich selbst erniedrigenden Liebe empor zu dem Sieger- und Herrscherideale, zu der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, seinem Sitzen zur Rechten des Vaters, zu der Erscheinung des verherrlichten Erlösers am Ende der Tage, da es mit unabweisbarer Klarheit vor Allen offenbar werden soll, daß Ihm gegeben sei alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Von der Urzeit her geht durch das Menschengeschlecht der Glaube, daß zuletzt das Gute die Herrschaft gewinnen werde; und selbst unter den Heiden fand sich die Erwartung einer großen Persönlichkeit, eines mächtigen Weltherrschers, welcher einmal kommen werde, um die Zeiten des Friedens und der Glückseligkeit zurückzubringen. Aber in heiligen Gesichten schwebt den Frommen des Alten Bundes das Sieger- und Herrscherideal als die Hoffnung Israels vor, unter dem Bilde des Friedensfürsten, des Königs, dessen Reich kein Ende haben, und der da herrschen soll, bis daß Gott alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße legt (Psalm 110, 1). Die Weissagung ist in Christus, dem Erniedrigten und Erhöheten, erfüllt worden. Schon in seiner Erniedrigung ist Christus ein

König. „Du sagst es, ich bin ein König," spricht er selbst zu dem kaiserlichen Statthalter (Joh. 19, 37): Er weiß es: Sein ist das Reich und die Macht, obgleich er als der Verlachte und Dornengekrönte vor Pilatus steht. Er weiß: die Zukunft ist Sein; die von ihm ausgehenden Wirkungen sollen niemals aufhören, sondern sich durch alle Zeiten und Geschlechter erstrecken; er weiß: die Völker werden durch Ihn erlöst, durch Ihn gerichtet werden. Von seinem ersten Auftreten an ist jeder seiner Lebensaugenblicke von seiner königlichen Gewalt und Hoheit durchstrahlt; selbst im Leiden offenbart er seine königliche Macht, indem er Denen gegenüber, welche Ihn richten, als der Weltrichter und Welterlöser auftritt. Vollkommen aber kann Er als König sich erst offenbaren, nachdem er als der gerechte Knecht des Herrn sein Werk auf Erden vollbracht hat. „Mußte nicht Christus Solches leiden, und zu seiner Herrlichkeit eingehen?" (Luk. 24, 26). Durch seine Himmelfahrt und sein Thronen zur Rechten des Allmächtigen, von dannen er wieder kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten, ist er das Vorbild geworden nicht allein für das Reich der Seligkeit, sondern der Herrlichkeit. Die das Wunder seiner Erhöhung leugnen, sind Dieselben, welche auch das seiner Erniedrigung leugnen, und welche, wenn sie consequent sind, zugleich auch Dieß leugnen, daß er ohne Sünde gewesen sei.

Wie es häufig als vernunftnothwendige Forderung ausgesprochen ist, daß, wenn das Dasein nicht einen ewig ungelösten Widerspruch enthalten solle, die Tugend, die sittliche Ordnung der Dinge, oder bestimmter, das Reich der Herrlichkeit endlich, nach Ausstoßung aller feindlichen Mächte, den Sieg und die Herrschaft erlangen müsse: ebenso ist auch dieses Postulat aufgestellt worden, daß der zwischen Tugend und Glückseligkeit vorhandene Gegensatz gelöst werde (Kant). Glückseligkeit ist nun freilich ein Begriff, welcher — wie oben schon entwickelt worden ist — nur von irdischer und zeitlicher Natur ist. Das irdische Glückseligkeitsideal ist durch das Kreuz Christi verur-

theilt, jenes Kreuz, an welchem die Jünger dem irdischen Messias und Messiasreiche abgestorben sind. Indessen der, jener Forderung zu Grunde liegende, tiefe Gedanke ist der eines solchen Zustandes, in welchem das Leben in ganzer, unbeschränkter Fülle gelebt und genossen werden könne, alle ursprünglichen Bedürfnisse der Menschennatur ihre Befriedigung finden, die äußere Ordnung der Dinge in Harmonie mit dem Reiche der Sittlichkeit stehen, Geist und Natur versöhnt, das Gute also als die Alles bestimmende Macht geoffenbart sein werde. In der Auferstehung Christi von den Todten ist der feste, unbewegliche Grund gelegt für diese christliche Hoffnung, die christliche Hoffnung eines Lebens in ewiger Fülle nach Unfrieden, Streit und Leiden, eines Zustandes der Herrlichkeit, welche der auferstandene Erlöser den Seinen bereiten wird, wo Gott abwischen wird alle Thränen von ihren Augen, der Tod nicht mehr sein wird, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen, denn das Erste ist vergangen; die Hoffnung eines Zustandes, in welchem das Wort sich erfüllen soll: „Siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein" (Offenb. 21, 3—5). Während wir aber das Vorbild der zukünftigen Herrlichkeit und Seligkeit in dem auferstandenen Erlöser anschauen: so vergessen wir nicht, daß schon in seiner Erniedrigung der Erlöser die wesentliche Seligkeit besaß, nämlich den Frieden und die Freude, welche von dem Bewußtsein ungestörter Gemeinschaft mit dem Vater und fortschreitenden Sieges unzertrennlich ist.

Werfen wir nun auf unsere, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen gegebene, Darstellung des Vorbildes Christi noch einen Blick zurück: so unterscheiden wir also in demselben drei Momente, nämlich das naturbestimmte, das ethische und das Herrlichkeits-Vorbild. Zu dem letztgenannten rechnen wir Alles, was unter das — von dem menschlichen Geiste gesuchte und erstrebte, in Christus thatsächlich erfüllte — Sieger- und Herrscherideal gehört. Demnach ordnen wir ihm auch die während seines

Erdenwandels von Christo verrichteten Wunderthaten unter, welche ebenso viele Vorzeichen der zukünftigen Herrlichkeit und Weltverklärung waren. Das Vorbild der Herrlichkeit entwickelt sich aber aus dem sittlichen, gerade so, wie die Erhöhung Christi aus seiner Erniedrigung, weßhalb denn auch an seiner Herrlichkeit nur Diejenigen Antheil bekommen werden, welche ihm in der Niedrigkeit seiner Knechtsgestalt nachgefolgt sind. Und die Grundlage des ethischen Vorbildes ist endlich die angeborne Vollkommenheit, wie sie ihm in Folge der Natur- und Wesensstellung zukommt, in welcher er zu Gott und dem menschlichen Geschlechte steht.

Die Jüngerschaft.

§. 90.

„Ich bin der rechte Weinstock, und mein Vater ist der Weingärtner. Bleibet in mir, und ich in euch" (Joh. 15, 1. 4). Mit diesen Worten bezeichnet der Herr das Eigenthümliche des Jüngerverhältnisses zu Ihm. Kein menschlicher Lehrer darf und kann von seinen Jüngern fordern, daß ihr Verhältniß zu ihm ein bleibendes, immer fortbestehendes sei. Im Gegentheil muß der menschliche Lehrer gerade daranf ausgehen, daß er durch seine Unterweisung den Jünger immer mehr von seiner Auctorität löse und frei mache. Ebensowenig kann Jener verlangen, daß der Jünger in persönlicher Lebensgemeinschaft mit ihm bleibe, um aus ihr seine Lebensnahrung zu ziehen: denn der menschliche Lehrer muß allezeit von sich selber hinweg auf die Wahrheit hinweisen, welche hoch über ihm selbst und seinem persönlichen Leben steht. Wenn dagegen Christus sich als den Weinstock, und die Jünger als die Reben bezeichnet, so bezeichnet er die Stellung seiner Jünger nicht nur als ein bleibendes Verhältniß zu Ihm, dem göttlichen Lehrer, welcher Worte des ewigen Lebens habe, sondern zu Ihm als dem Heilande, aus dessen

Fülle sie ununterbrochen schöpfen sollen. Und wenn er seinen Vater den Weingärtner nennt, welcher die Reben reinige, damit sie mehr Früchte bringen: so weiset er hiemit auf die göttliche Vorsehung und Regierung mit ihren mancherlei Führungen hin, durch welche die Jünger zu jener bleibenden Gemeinschaft mit dem Erlöser erzogen und herangebildet werden. Der Unterschied der Jüngerstellung zu Christus von dem Verhältnisse eines Schülers zu einem bloß menschlichen Meister ist schon von Anderen durch die Gegenüberstellung von Christus und Sokrates beleuchtet worden. Sokrates, der große menschliche Lehrer, ging davon aus, daß das Gute und Wahre unentwickelt in dem eigenen Inneren jedes Menschen vorhanden, daß daher die Erkenntniß eine Erinnerung sei, indem der Mensch in sein eigenes Inneres hinabsteige, um dort die Wahrheit zu schöpfen, und also sich auf den Inhalt seines eigenen Bewußtseins zu besinnen. Hierzu wollte Sokrates seinen Jüngern verhelfen; und seine Erziehungskunst erwies sich als eine geistige Hebammenkunst, durch welche er seinen Schülern behülflich sein wollte, die wahre Erkenntniß, die wahren Ideen aus ihrer eigenen Seele heraus an das Tageslicht hervorzubringen, damit sie also dereinst zu selbständigen Weisen werden möchten. Und Dieß mag freilich auf dem Standpunkte des Heidenthums, auf welchem nur von allgemeinen Vernunftswahrheiten, aber nicht von göttlicher Offenbarung und Erlösung die Rede ist, das Normale sein. Christus dagegen will seinen Jüngern eine Wahrheit mittheilen, welche sie aus ihrem eigenen Inneren zu schöpfen nicht vermögen, eine Offenbarung über Dinge, welche das Auge nicht gesehen, und das Ohr nicht gehört hat, und die in einem Menschenherzen nicht aufgekommen sind (1. Kor. 2, 9). Und nicht allein eine neue Erkenntniß, nein, ein neues Leben will Er ihnen mittheilen, will ihnen geben, daß sie hinfort ihr Leben auf eine solche Weise leben, wie es außerhalb Seiner Gemeinschaft nicht möglich ist. Das Verhältniß der Jünger zu Ihm bleibt daher im tiefsten Sinne das unablässig empfangende und aneignende.

§. 91.

Daß nun die Jünger, nachdem Christus von ihnen genommen war, in Ihm bleiben konnten, und daß wir, obgleich Jahrhunderte seit seinem Erdenleben verflossen sind, in das Jüngerverhältniß zu ihm eintreten und Gemeinschaft mit ihm haben können, dieß Alles beruht auf seiner Auferstehung und Erhöhung, oder darauf, daß er der lebendige Christus ist, welcher, als Herr und Haupt seiner Kirche, durch die Gnadenmittel und den heil. Geist die Gemeinschaft zwischen Ihm und den Seinen fortsetzt und vollendet. — „Es ist euch gut, daß ich hingehe; denn, so ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch", sprach der Herr zu seinen Jüngern (Joh. 16, 7). So lange der Herr in sichtbarer Nähe bei seinen Jüngern war, so lange sie in äußerlicher und sinnlicher Bedeutung seine Nachfolger sein konnten: so lange war die Jüngerschaft und die Nachfolge nur eine unvollkommene. Beide nahmen erst recht ihren Anfang, als seine sinnliche Gegenwart von ihnen genommen war, traten erst recht mit der Ausgießung des heil. Geistes am Pfingstfeste ins Leben. Seit jener Weihestunde ward die innere Gemeinschaft mit Christus zur Wirklichkeit; damals erst verklärte sich vor ihnen die Geschichte Christi, und Er gewann in ihnen eine Gestalt. Seit jener Stunde begannen sie, nach dem Triebe des Geistes selbständig den Weg zu wandeln, welchen ihr Herr und Meister gewandelt war, indem sie das von ihm hinterlassene Vorbild wiederspiegelten. Obgleich nun die Stellung jener Jünger, welche auch äußerlich dem Herrn nachgefolgt waren, eine außerordentliche war, so ist doch im Wesentlichen die der nachfolgende Geschlechter dieselbe. Denn dieß ist das fortgesetzte Werk des erhöheten Erlösers, daß er vermittelst des Geistes sich Jünger sammelt, im Geiste das Leben, das er auf Erden geführt hat, für die Menschen und in den Menschen zur Gegenwart macht.

§. 92.

Die centrale Sphäre für das Wirken des erhöheten Erlösers ist die Kirche; und in derselben geschieht die Einweihung zur Jüngerschaft durch die Taufe. Die Taufe ist die Weihe zu dem verborgenen und doch offenbaren Leben mit Christus in Gott, zu allen Mysterien des Christenthums. Auch hier können wir die Eigenthümlichkeit des Christenthums durch einen Rückblick auf das Heidenthum beleuchten. Auch dieses hatte seine Mysterien, welche nicht allein darauf abzielten, den Eingeweihten eine höhere Lehre mitzutheilen, sondern sie auch zu einer höheren Lebensstufe zu erheben. Namentlich verdienen die eleusinischen Mysterien, welche wir schon früher im Vorbeigehen erwähnt haben, unsre Aufmerksamkeit. Sie bildeten einen Gegensatz gegen die öffentliche, die Volks-Religion, obgleich sie keineswegs darauf ausgingen, diese zu untergraben, sondern nur die tiefere Bedeutung derselben den Eingeweihten aufzuschließen. Zugleich wollten sie Dem, welcher alle Stufen der Weihe zurückgelegt hatte, eine höhere Erfahrung des Göttlichen gewähren, ihn in nähere Gemeinschaft mit der Gottheit bringen, zu einer höheren Stufe des Daseins erheben, weßhalb alle Aufzunehmenden schon längere Zeit vorher durch allerlei Enthaltungen, Reinigungen und Uebungen vorbereitet werden mußten: denn solchen Geheimnissen durfte man nur mit reinen Händen und mit reiner Seele nahen. Jene Mysterien wiesen wie schwache Schattenbilder auf diejenigen hin, in welche Christus uns einweihen will. Aber die Eigenthümlichkeit des Christenthums besteht nicht allein darin, daß Christus die *wahren* Mysterien, die der Sünde und Gnade, der Geburt und Wiedergeburt, des Todes und der Auferstehung, die Mysterien des *Samenkorns*, welches verweslich gesäet wird, aber unverweslich aufersteht, die Mysterien des Leidens und der Herrlichkeit geoffenbart hat. Auch darin erscheint die Eigenthümlichkeit des Christenthums, daß die heilsame, beseligende Gnade Gottes *allen* Menschen erschienen ist, und nicht

einem einzelnen Volke, oder einer einzelnen Classe des Volkes nur. Daher stehen die Mysterien des Christenthums in keinem Gegensatze zur Volksreligion, werden auch nicht auf einen geheimen Orden beschränkt: vielmehr tritt das Evangelium an die Stelle der Volksreligionen, will sich selbst zur öffentlichen Religion, zur Weltregion machen, nach dem Befehle Christi: „Gehet hin und lehret alle Völker (macht sie alle zu Jüngern), und taufet sie in dem Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes" (Matth. 28, 19). Dadurch eben, daß die Kirche Christi die allgemeine, für Alle bestimmte ist, wird sie die Kirche der Völker; und in der Volkskirche wird die Taufe zur Kindertaufe, indem das unter christlichen Umgebungen und Einwirkungen erzogene Kind schon vom Anfange seines natürlichen Lebens an zur Jüngerschaft eingeweiht wird. Indem nun die christliche Kirche, sowohl in Lehre als Cultus, die vollständigste Oeffentlichkeit beobachtet, das Evangelium von den Dächern predigt, die großen nationalen Massen tauft, die höchsten Wahrheiten dem gemeinen Manne und den Kindern mittheilt: so kann es den Anschein gewinnen, als würden die Mysterien dadurch profanirt. Die Oeffentlichkeit und Allgemeinheit der Kirche aber ist eine Folge der Allgemeinheit der Gnade und der Berufung. Auch hierin zeigt sich die Demuth und Selbsterniedrigung der Liebe, daß sie auf solche Weise ihre Gaben allgemein macht, es sich gefallen läßt, daß soviel ihrer edlen Saat an den Weg fällt, von den Menschen zertreten oder von den Vögeln des Himmels gefressen wird, damit Niemand sagen könne: die Gnade, das wahre Geheimniß des Lebens sei ihm nicht angeboten worden. Und das Mysterium der Gnade ist auch gesichert durch das der Freiheit: denn zu der Erfahrung des Geheimnisses der Gottseligkeit kommt doch Niemand anders, als durch die freie, selbstbewußte Hingebung seines Willens, oder mit andren Worten: die Gnadengabe der Taufe tritt erst durch den Glauben in Kraft; und mit dem persönlichen Glaubensleben beginnt die wahre Jüngerschaft. Wenn Christus zu seinen Jüngern sagt: „Euch ist es gegeben,

zu wissen (zu verstehen) das Geheimniß des Reiches Gottes, den Anderen aber in Gleichnissen" (Luk. 8, 10), so findet Dieses noch immer seine Anwendung. Für alle Die, welche noch nicht zum lebendigen, persönlichen Glauben gekommen sind, ist das Christenthum, ist die christliche Lehre und die christliche Gottesverehrung nur ein unverstandenes Gleichniß. Sie haften an der Schaale, ohne den Kern entdeckt zu haben und zu schmecken. Wenn daher auch den, der Kirche durch die Taufe einverleibten, nationalen Massen das Licht des Evangeliums leuchtet, so ist sein wahres Wesen doch allen Ungläubigen verborgen. Wenn auch Allen das tiefste Geheimniß des Lebens vorgelegt wird, so ist dieses dennoch wie der im Acker verborgene Schatz, welcher erst gefunden werden muß, ist wie die köstliche Perle, welche gesucht werden, und für welche ein Mensch alle seine Güter hingeben muß. Die, schon in der evangelischen Geschichte gegebenen, Vorbilder dieser Massen erblicken wir in jenen Volksschaaren, welche jetzt um Christus sich sammeln, jetzt ihn verlassen, und sozusagen ab und zu gehen, welche zwar einen allgemeinen Eindruck empfangen haben, aber von einer persönlichen Gemeinschaft mit dem Erlöser weit entfernt sind. Innerhalb jener Schaaren tritt aber zugleich ein kleinerer, ein engerer Kreis Derjenigen hervor, welche zu dem Erlöser in ein persönliches Verhältniß getreten sind, ihr Leben an das seinige gebunden haben. Diese Seelen sind die Vorbilder der künftigen Jünger, welche sich in der Heiligung, in der wirklichen Nachfolge Christi befinden.

Nur in diesem Sinne kann von einem exoterischen und esoterischen Christenthume, einem Christenthume für die große Menge und einem Christenthume für die wirklich Eingeweihten die Rede sein. Nur der Glaube ist es, worauf dieser Unterschied beruht. Verschiedenheiten der Erkenntniß, des Verständnisses, verschwinden: denn, was zur Seligkeit hilft, ist doch Dasselbe für den Weisen und den Einfältigen. Und gerade, weil diese Individuen, also die Wiedergebornen, sich von den Uebrigen nur durch den Glauben unterscheiden, nur dieses besondre Kennzeichen ha-

ben, daß sie die öffentliche Religion nicht allein als Tradition, als kirchliches Herkommen, sondern als ihre persönliche Religion besitzen: so sondern sie sich von der öffentlichen Kirche nicht ab, geschweige, daß sie eine geheime Gesellschaft bilden sollten, welche ihren Standpunkt über den Volksreligionen nimmt. Geheime Gesellschaften und Logen mit einem gewissen religiösen Programme sind — abgesehen von allem sonst darüber zu Sagenden — vom Standpunkte des Christenthums, in welchem die wahrhaftigen Geheimnisse einmal Allen geoffenbart sind, wie Anachronismen in der Geisteswelt zu betrachten. Die Jünger und Nachfolger Christi wissen von keinen andren Geheimnissen, keinen andren Gnadenmitteln, als denjenigen, welche auch für die Menge zugänglich sind; sie unterscheiden sich von der letzteren nur durch die persönliche Aneignung. Und Alle, welche in diese heilige Kunst eingeweiht sind, verstehen einander und wissen Bescheid von den Geheimnissen, welche, wenn auch noch so häufig und deutlich ausgesprochen, doch den Uneingeweihten immer verschlossen bleiben (1 Kor. 2, 14).

§. 93.

Obgleich der Glaube auf dem freien Willen des Menschen beruht, ist er dennoch seinem letzten Grunde nach das Werk einer göttlichen Gnadenwirkung. Und diese Gnadenwirkung — als die Bedingung, ohne welche ein persönliches Verhältniß zu dem Heilande überhaupt garnicht eintreten kann — wird Erweckung genannt, sofern der Mensch wie aus einem Zustande des Schlafes, des Traumes aufgeweckt wird. Selbst Derjenige, welcher den überlieferten Glauben von Kindheit auf treu bewahrt hat, bedarf Dessen, daß ein Zeitpunkt für ihn eintrete, in welchem er erweckt werde, um auf lebendige und persönliche Art inne zu werden, was er an seinem Christenthume eigentlich habe, was dieses ihm gebe, was es von ihm fordere. Vollends in einer Zeit, wie die unsere ist, in Tagen geistiger Umwälzung und Auflösung, ja des Abfalls, gehen weitaus die meisten Menschen ihre

eigenen Wege, und können nur durch eine Wirkung der Gnade zu Dem, was sie verlassen haben, zurückgeführt werden. Diese Erweckung für das Reich Gottes muß allezeit mittelst des Wortes von Christus geschehen; aber in Verbindung mit dem Worte wirket die göttliche Gnade auch durch äußere und innere Lebensführungen. Gehen wir auf die ersten Jünger zurück, so wurden diese durch die Predigt Johannes des Täufers erweckt, in Verbindung mit den Zeichen der Zeit, namentlich der Noth und Ohnmacht jener Zeit, dem Abgelebten der Weltzustände, welche bei den Besseren, besonders den Besseren unter der Jugend, welche Zukunftskräfte in sich fühlten, eine Sehnsucht nach der alten „Hoffnung Israels", nach einer Neuschaffung der Zeiten weckten. Oft hat diese Erscheinung sich wiederholt, daß die geistige Noth des Zeitalters bei tieferen Naturen ein Erweckungsmittel ward, welches sie zu Christus führte. So in den großen Tagen der Reformation, so auch in der Gegenwart, welche sowohl durch ihre äußeren Begebenheiten und mächtigen Umwälzungen, durch den jähen Sturz auch solcher Gewalten und Persönlichkeiten, die in den Augen der Menschen als ein Großes dastanden, als auch durch die herrschenden Seelenzustände und ihre Haltlosigkeit, bei Vielen das Bedürfniß und Verlangen wecken muß nach jenem „unbeweglichen Reiche", welches aber zugleich ein Reich der Erneuerung und Verjüngung ist für die Völker, wie für die Einzelnen. Während nun so die weltgeschichtlichen Führungen, unter welchen oft die Gottesboten des Krieges, der Pest und der Theuerungsnoth (des Hungers), jene drei Reiter der Offenbarung (Cap. 6) auf dem rothen, schwarzen und fahlen Pferde, ihre traurigen Dienste thun, zu Weckstimmen werden für das Reich Gottes: so nehmen auch die individuellen Lebensführungen hierbei einen bedeutenden Platz ein. Unter diesen müssen wir besonders Leid, Widerwärtigkeit, Drangsal nennen, kurz, was in dem Leben des Einzelnen das Bewußtsein der Eitelkeit dieses Lebens weckt, wie denn von jeher Die, welche sich mühselig und beladen fühlten, vorzugsweise Christum aufsuchten und sich

an Ihn wandten. Wir können an langwierige Leiden, oder plötzliche Geschicke denken, welche blitzartig in das Leben des Einzelnen einschlagen, wie es ja buchstäblich ein Blitzstrahl gewesen ist, der an Luther's Seite niederschlug und Gedanken des Todes und des Gerichts in ihrer ganzen Furchtbarkeit ihm aufnöthigte. Aber nicht Schickungen allein, sondern sogar die Sünde selbst kann zur Weckstimme werden. Ein großer Fehltritt, zu welchem Jemand sich hinreißen läßt, kann die Augen ihm öffnen für die eigene natürliche Schwachheit und ihn in den Abgrund seiner Natur hinabblicken lassen, wie auch die Beobachtung der Fehltritte und des Falles Anderer denselben heilsamen Schrecken hervorrufen kann. Der verlorne Sohn, Maria Magdalena, Paulus auf seinem Irrwege, sind bedeutsame, bleibende Beispiele. Und sowie Leiden und selbstverschuldetes Elend als Erweckungsmittel dienen müssen, so können auch Segnungen dieselbe Wirkung haben. Seine reichsten Segnungen und Wohlthaten aber theilet Gott uns durch Menschen mit, welche seine Werkzeuge und Boten an uns werden. Philippus, welcher zu dem Kämmerer aus Mohrenland kommt und die Heilige Schrift ihm auslegt (Apostelg. 8), dient hier als Typus. Und wie Viele sind mittelst ihrer persönlichen Lebensverbindungen, durch ein Zusammentreffen, eine Berührung mit Solchen, die zuvor schon wahre Jünger wurden, und deren Persönlichkeit von dem Meister zeugte, zu höherem Leben geweckt worden! Und um nur Eines zu erwähnen: wie manche Männer sind durch ihre Frauen gewonnen, ja, wie der Apostel sagt (1 Petri 3, 1), „ohne Wort, allein durch der Weiber Wandel gewonnen worden!“

Mit den äußeren Lebensführungen stehen die inneren in Verbindung; und viele Seelen sind überwiegend durch innerliche Vorgänge erweckt worden. Ein dabei häufig wiederkehrendes Phänomen ist eine innere Unruhe, eine unerklärliche Schwermuth, welche den Menschen in allem Geschaffenen keine Ruhe noch Genüge finden läßt, wie es denn überhaupt Thatsache ist, daß in jedes Menschen Gemüthe ein Fonds von Schwermuth

verborgen liegt, wenn dieser auch nicht bei Allen gleich sehr an den Tag kommt. Aus dieser Unruhe, dieser Schwermuth entwickelt sich oft ein tiefes Fragen und Sehnen nach dem Erlöser, woraus die Erweckung hervorgeht, wenn auch solches Sehuen bei verschiedenen Menschen sich verschieden nüancirt. Bei den Einen tritt es überwiegend hervor als ein Bedürfniß nach Offenbarung, das Bedürfniß, unter den vielen Täuschungen dieses Lebens, allem Selbstbetruge der Menschenweisheit, Antwort auf die große Frage zu erhalten: Was ist Wahrheit? Bei den Anderen erscheint es insbesondere als Erlösungs- und Versöhnungsbedürfniß, zu welchem tiefsten aller Bedürfnisse auch zuletzt das der Offenbarung zurückführt, erscheint als Bedürfniß der Vergebung: denn was nützet mir alle Wahrheit, wenn ich nicht persönlich von Gott angenommen bin? Sie fühlen sich gedrückt von der Last der Sünde, der Schuld; sie trachten wohl nach einem sittlichen Ideale, erfahren aber immer auf's Neue die Macht der Sünde. Sie beugen sich unter den Ernst des Gesetzes, unter seine strengen Forderungen, werden aber zugleich inne, daß das Gesetz nicht vermag, ein neues Herz zu schaffen, neue Lust und neue Kraft zu geben; und daher können sie zu keiner rechten Freude am Dasein gelangen. Dieses ist's, was wir an unserm Luther im Kloster sehen, dessen geängstetes Herz zuletzt durch das Wort jenes Mönches getröstet wurde, welcher in aller Einfalt ihn hinwies auf den Artikel von der Vergebung der Sünden. Wieder Andere giebt es, bei denen dieses Verlangen nach Erlösung sich vornehmlich als tiefes Liebesbedürfniß geltend macht, verbunden mit dem Gefühle der Einsamkeit und des Verlassenseins in der weiten Welt, als Bedürfniß nach einer Liebe, welcher das Herz rückhaltlos sich hingeben könne, ein Bedürfniß, das, wenn es seiner selbst sich bewußt wird, Eins ist mit dem Verlangen, mitten in der Unruhe und Verwirrung der Welt unter dem Schatten des Höchsten zu sitzen und geborgen zu sein in der Hütte Gottes. Solche Menschen, bei welchen keines der bezeichneten Bedürfnisse

sich regt, können des Heilands entbehren. Ihre Stunde hat noch nicht geschlagen.

Die christlichen Biographieen und Selbstbekenntnisse, welche uns erzählen, wie Einer durch seinen inneren und äußeren Lebensgang ein Jünger Christi geworden, von dem Heilande gefunden sei und selbst den Heiland gefunden habe, sie haben alle, sofern sie mit Wahrhaftigkeit abgefaßt sind, ein hohes Interesse, weil sie uns die reiche Mannigfaltigkeit in Gottes und der Menschen Wegen, und doch zugleich den Einen, im Grunde immer gleichen Weg veranschaulichen, welchen Alle einschlagen müssen, um zu Christus zu kommen. Unter den christlichen Selbstbiographieen werden Augustin's Confessionen stets zu den merkwürdigsten gezählt werden. Sie bilden den vollkommensten Gegensatz gegen Rousseau's berühmte Confessionen, welche vom Standpunkte der Emancipation, und in glänzender, blendender und fesselnder Darstellung, uns nur ein Gewirre und Gewebe zeigen aus hohem, idealem Streben und einem Egoismus von jeder Gattung bis hinab zu den niedrigsten Ausschweifungen, eine Mischung von Lichtblicken und nächtigem Dunkel, von halben Wahrheiten und colossalen Irrthümern, in welche der emancipirte Mensch verstrickt wird, und die Rousseau mit besondrem Wohlgefallen schildert, ohne daß sich ihm irgend ein Ausweg aus diesem Labyrinthe zeigt. In Augustin's Selbstbekenntnissen dagegen tritt allerdings dieses Labyrinth uns auch entgegen, aber zugleich auch der Weg der Seele zu Gott, wie er durch dasselbe sich hindurchschlingt; ein erlöster Mensch steht vor uns, welcher auf sein früheres Sündenleben einen ernsten Blick zurückwirft. In seiner Erweckungsgeschichte wirkt Inneres und Aeußeres zusammen; und beinahe mit derselben Stärke tritt das Bedürfniß nach Licht und Offenbarung, wie das nach Erlösung und Friede, bei ihm hervor. Sein unauslöschlicher Durst nach Wahrheit, welcher ihn die eine menschliche Weisheitslehre nach der andren durchforschen ließ, ohne daß seine Seele Befriedigung fand, seine ungezähmte Sinnlichkeit, welche er vergeblich durch eigene Kraft zu beherrschen

verborgen liegt, wenn dieser auch nicht h[illegible] ...e eigenen Hülf- den Tag kommt. Aus dieser Unruhe [illegible] ...chkeit brachte, die wickelt sich oft ein tiefes Fragen u[illegible] frommen Mutter, die woraus die Erweckung hervorgeh[illegible] Heiligen Schrift, die Bei- verschiedenen Menschen sich v[illegible] ...n, ein mächtiges, in Trüm- tritt es überwiegend her[illegible] Dieses mußte zusammenwir- das Bedürfniß, unter [illegible] ...ie, dem Heilande in die Arme zu Selbstbetruge der [illegible] ...aus dem Feuer gerettet, und der große zu erhalten: [illegible] und Gnade für die ganze Christenheit zu insbesondere [illegible] wie verschieden auch jene Weckrufe bei den Einen chem tief[illegible] lauten mochten: das Gemeinsame bei Allen, zurück[illegible] sind zur Erkenntniß und zum Glauben Christi, nir[illegible] Empfindung jener inneren Hülflosigkeit, gegen welche die [illegible] Welt kein Mittel besitzt. Die Christen der frühesten Zeit, [illegible] über ihre inneren Zustände und Wege uns Aufschlüsse [illegible] haben, wie die der jüngsten, alle schildern uns vorzugs- weise diese ihre Hülflosigkeit. Sie ist es, welche Hamann uns in seinem Lebenslaufe vor Augen malt, wenn er von der Ver- [illegible] seines Lebens in innerer und äußerer Armuth redet, von jener Zeit, da er von Begierden und Leidenschaften also umher- gejagt, also überwältigt wurde, daß er öfter nicht Athem holen konnte, da er nun betete um einen Freund, welcher ihm den Schlüssel für sein eigenes Herz, den leitenden Faden in seinem Labyrinthe geben möchte, da alle Bücher menschlicher Weisheit ihm nur leidige Tröster waren, zuletzt aber unter dem Lesen des Neuen Testaments von seiner Vernunft und seinem Herzen die Hüllen abfielen. Und um aus der neueren Literatur und dem Vaterlande des Verfassers ein Beispiel zu erwähnen: dieselbe Hülflosigkeit schildert uns auch Bischof Mynster in der bekann- ten Stelle seiner Lebensmittheilungen, wo er von „dem Durch- bruche" erzählt, welcher an jenem Sommerabende, über dem Lesen eines Fr. Jacobi'schen Buches, in seiner Seele eintrat. Da- her ist denn auch in jeder Bekehrungsgeschichte nicht Christus

bild, sondern Christus als Erlöser, für den Menschen
...liche und nächste Ziel seines Suchens.

§. 94.

...Erweckung muß durch die Bekehrung, durch die
... active, fruchtbringende Reue („Ich will mich
... zu meinem Vater gehen", Luk. 15, 18) — die da
...o eine Reue ist über Dieß oder Jenes, sondern eine
...ucknahme der ganzen vorhergangenen sündigen Existenz, des
ganzen von Gott abgewandten Zustandes, ein Bruch mit der
ganzen bisherigen Entwickelungsreihe, aus welcher der Glaube
an die Gnade hervorbricht — die Erweckung muß also durch
dieses Zwischenstadium in die Wiedergeburt übergehen. Wo
diese eingetreten ist, da hat die Gnade dermaßen in dem Boden
der Willensfreiheit Wurzeln geschlagen, daß sie zum Principe
einer fortschreitenden Charakterentwickelung geworden ist, während die bloße Erweckung, welche nur noch ein unklarer Gährungszustand ist, ein wahrhaft sittliches Leben nicht erzeugen kann,
was auch an vielen der „Erweckten" wahrzunehmen ist, deren
Leben zwar sittlich angelegt ist, die sich aber nur in pathologischen Stimmungen und Zuständen bewegen, ohne daß ihr Leben
rechten Zusammenhang und feste Haltung gewinnen kann. Dieses können wir auch so ausdrücken, daß die Wiedergeburt erst da
eingetreten sei, wo der rechtfertigende Glaube, das aneignende
Verhalten zur Gnade Gottes, zum Principe und zur Grundkraft
einer fortschreitenden Charakterentwickelung geworden ist. Die
Wiedergeburt ist Dasselbe für die Jünger, was für Christus die
angeborne Urbildlichkeit. Denn der Sündlosigkeit Christi entspricht auf unsrer Seite die Sündenvergebung. Dem Sohnesverhältniß Christi zum Vater, welches ihm von Natur zukommt,
entspricht das Kindesrecht, welches uns aus Gnaden geschenkt
wird vermittelst des rechtfertigenden Glaubens. Dieses ist der
Punkt, aus welchem die Nachfolge Christi sich entwickelt.

suchte, und welche ihn endlich zum Gefühle seiner eigenen Hülflosigkeit, seines Jammers, seiner Verdammlichkeit brachte, die Ermahnungen, Gebete und Thränen seiner frommen Mutter, die Predigt des Ambrosius, die Lesung der Heiligen Schrift, die Beispiele des Verderbens vor seinen Augen, ein mächtiges, in Trümmer sinkendes Weltleben — alles Dieses mußte zusammenwirken, damit er endlich dahin käme, dem Heilande in die Arme zu sinken, wie ein Brand aus dem Feuer gerettet, und der große Lehrer von Sünde und Gnade für die ganze Christenheit zu werden. Jedoch, wie verschieden auch jene Weckrufe bei den Einen und den Anderen lauten mochten: das Gemeinsame bei Allen, welche aufgewacht sind zur Erkenntniß und zum Glauben Christi, war die Empfindung jener inneren Hülflosigkeit, gegen welche die ganze Welt kein Mittel besitzt. Die Christen der frühesten Zeit, welche über ihre inneren Zustände und Wege uns Aufschlüsse gegeben haben, wie die der jüngsten, alle schildern uns vorzugsweise diese ihre Hülflosigkeit. Sie ist es, welche Hamann uns in seinem Lebenslaufe vor Augen malt, wenn er von der Verödung seines Lebens in innerer und äußerer Armuth redet, von jener Zeit, da er von Begierden und Leidenschaften also umhergejagt, also überwältigt wurde, daß er öfter nicht Athem holen konnte, da er nun betete um einen Freund, welcher ihm den Schlüssel für sein eigenes Herz, den leitenden Faden in seinem Labyrinthe geben möchte, da alle Bücher menschlicher Weisheit ihm nur leidige Tröster waren, zuletzt aber unter dem Lesen des Neuen Testaments von seiner Vernunft und seinem Herzen die Hüllen abfielen. Und um aus der neueren Literatur und dem Vaterlande des Verfassers ein Beispiel zu erwähnen: dieselbe Hülflosigkeit schildert uns auch Bischof Mynster in der bekannten Stelle seiner Lebensmittheilungen, wo er von „dem Durchbruche" erzählt, welcher an jenem Sommerabende, über dem Lesen eines Fr. Jacobi'schen Buches, in seiner Seele eintrat. Daher ist denn auch in jeder Bekehrungsgeschichte nicht Christus

als Vorbild, sondern Christus als Erlöser, für den Menschen das eigentliche und nächste Ziel seines Suchens.

§. 94.

Aber die Erweckung muß durch die Bekehrung, durch die Buße, d. i. die active, fruchtbringende Reue („Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen", Luk. 15, 18) — die da nicht bloß eine Reue ist über Dieß oder Jenes, sondern eine Zurücknahme der ganzen vorhergangenen sündigen Existenz, des ganzen von Gott abgewandten Zustandes, ein Bruch mit der ganzen bisherigen Entwickelungsreihe, aus welcher der Glaube an die Gnade hervorbricht — die Erweckung muß also durch dieses Zwischenstadium in die Wiedergeburt übergehen. Wo diese eingetreten ist, da hat die Gnade dermaßen in dem Boden der Willensfreiheit Wurzeln geschlagen, daß sie zum Principe einer fortschreitenden Charakterentwickelung geworden ist, während die bloße Erweckung, welche nur noch ein unklarer Gährungszustand ist, ein wahrhaft sittliches Leben nicht erzeugen kann, was auch an vielen der „Erweckten" wahrzunehmen ist, deren Leben zwar sittlich angelegt ist, die sich aber nur in pathologischen Stimmungen und Zuständen bewegen, ohne daß ihr Leben rechten Zusammenhang und feste Haltung gewinnen kann. Dieses können wir auch so ausdrücken, daß die Wiedergeburt erst da eingetreten sei, wo der rechtfertigende Glaube, das aneignende Verhalten zur Gnade Gottes, zum Principe und zur Grundkraft einer fortschreitenden Charakterentwickelung geworden ist. Die Wiedergeburt ist Dasselbe für die Jünger, was für Christus die angeborne Urbildlichkeit. Denn der Sündlosigkeit Christi entspricht auf unsrer Seite die Sündenvergebung. Dem Sohnesverhältniß Christi zum Vater, welches ihm von Natur zukommt, entspricht das Kindesrecht, welches uns aus Gnaden geschenkt wird vermittelst des rechtfertigenden Glaubens. Dieses ist der Punkt, aus welchem die Nachfolge Christi sich entwickelt.

Nachfolge Christi. Nachfolge und rechtfertigender Glaube.

§. 95.

Die gewöhnliche und nächstliegende Vorstellung von der Nachfolge Christi ist die einer Nachahmung, einer Nachbildung des Lebens Christi (imitatio Christi). Die Nachfolge setzt aber einen Weg voraus, welcher in den Fußstapfen des Herrn gewandelt werden soll, also einen Punkt, von welchem ausgegangen wird, ein Ziel, welches vor Augen steht, endlich die Bewegung selbst vom Ausgangspunkte zum Ziele hin. Der Ausgangspunkt ist der Glaube an Christus, das Ziel die ewige Seligkeit im Reiche Gottes, die Bewegung das christliche Leben, in welchem das Vorbild Christi uns vorangeht. Als vorläufige Erklärung stellen wir daher diesen Satz hin: daß die Nachfolge Christi ein Leben sei nach Christi Vorbild und in Christi Kraft. Denn Seinem Vorbilde kann Niemand folgen als nur, wer zuvor durch den Glauben in Christus den Versöhner und Erlöser gefunden hat, und durch Seine Heilandsgnade mit Kraft ausgerüstet wird, um die Wanderung nach Seinem Vorbilde zu vollziehen (Joh. 13. 1 Petri 2, 21. 1 Joh. 2, 6. 4, 17).

Die Nachfolge Christi ist kein directes Nachahmen und Copiren Christi. Denn dieses kann ja für Seine Jünger die Aufgabe nicht sein, daß sie sich selbst zu Christus machen, d. h. dieselbe Aufgabe lösen, welche Christus gelöst hat. Einer nur ist der Erlöser und Mittler. Nein, nicht die Aufgabe Christi, wohl aber soll ein Jeder irgend eine Aufgabe in dem Reiche Christi lösen, und zwar eine solche, wie sie für einen Jeden von uns theils durch die Stelle im Reiche Christi, an welche gerade er gestellt worden, theils durch die Individualität und besondere Naturbegabung bestimmt wird, welche fortan in den Dienst des Geistes Christi genommen werden soll. Das Vorbildliche in

Christus, das wir nachahmen sollen, ist daher Dasjenige in Ihm, was sich in Allen fortsetzen und nach der Eigenthümlichkeit eines Jeden Gestalt gewinnen soll. Und dieses Vorbildliche sollen wir nicht allein aus seinem Leben und seinen Handlungen, sondern auch aus seinem Worte und seinen Befehlen an uns erkennen, indem er als Erlöser und als Vorbild zugleich unser Meister und Lehrer ist. Daher sagt Luther so treffend: „Wir halten dafür, daß es nicht vonnöthen sei, alles zu thun und zu lassen, was Christus gethan und gelassen hat; sonst müßten wir auch auf dem Meere gehen und alle Wunder thun, die er gethan hat, wiederum die Ehe lassen anstehen, weltlich Regiment lassen u. s. w. Was er hat wollen von uns gethan und gelassen haben, das hat er nicht allein gethan und gelassen, sondern auch mit Worten darauf gedeutet, geboten und verboten, wem wir folgen sollen, und wem nicht folgen.“ Soweit Luther. Die Summe der Befehle Christi an uns läßt sich nun aber in das Liebesgebot zusammenfassen, welches in Christus ein „neues“ Gebot geworden ist, theils weil es durch Ihn erst die rechte Beleuchtung erhalten hat, theils weil Er uns die nöthige Kraft zur Erfüllung desselben mittheilt. Wir sagen daher mit dem Apostel: „Ein Jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war“ (Philipp. 2, 5), indem wir unter der Gesinnung die Grundrichtung des Willens verstehen, in Verbindung mit allen den inneren Regungen und Thätigkeiten, welche auf diese von Einfluß sind, also auch Erkenntniß und Gefühl, soweit diese mit dem Willen eine Einheit bilden. Da aber die Gesinnung zugleich die sittliche Kraft sein muß, sich in Handlungen auszuprägen: so bestimmt sich das Vorbildliche in Christus näher als seine Handlungsweise: denn, obgleich jede seiner Handlungen den Stempel des Eingeborenen, des Einzigartigen unter allen Menschenkindern, an sich trug, und darum keine Nachahmung zuläßt, muß Christus jedenfalls doch in seinen Handlungen die allgemeinen Normen, den allgemeinen Typus ausgedrückt haben, nach welchem in allen Angelegenheiten des Reiches

Gottes zu handeln ist. Die **christliche Tugend**, als die Einheit der Gesinnung und der Handlungsweise nach dem Vorbilde Christi, ist Beides zugleich, nachbildlich und originell, abgeleitet und dennoch in jedem Individuum ein Neues, sofern sie aus dem Geiste, und aus dem Innersten der Individualität geboren wird, sofern es des Menschen ewiger Genius, das individuelle und persönliche Gottesbild ist, welches durch die Kraft der Erlösung und in der Gemeinschaft Christi zur Selbstentfaltung gelangt. Ein jeglicher Mensch soll dargestellt werden als Einer, der da vollkommen sei in Christo Jesu (Kol. 1, 28).

§. 96.

Die directe, unmittelbare Nachahmung Christi beschränkt seine Nachfolge auf die **religiöse** Sphäre, d. h. auf ein Leben, in welchem die Religion nicht allein die Alles beseelende Gesinnung ist, sondern auch der unmittelbare **Zweck** der menschlichen Handlungen, ihr unmittelbarer Inhalt und Stoff. Da Christus für das religiöse Ideal gelebt hat, unverworren mit den weltlichen Angelegenheiten: muß auch sein Nachfolger — so wird geschlossen — in der Welt ebenso sein, wie auch Er gewesen ist, und ebenfalls ausschließlich für das Ideal der Religiosität und Gottseligkeit leben. Blicken wir auf die Geschichte des Christenthums, so ist freilich nicht zu leugnen: in den Anfängen des Christenthums **mußte** die Nachfolge Christi auch vorwiegend in eigentlich religiöser Gestalt auftreten, wie bei den Aposteln und Jüngern, welche „Alles verließen und folgten ihm nach und predigten das Reich Gottes." Der Beruf des Missionars aber kann nicht Allen gemein sein. Zweck der Mission ist, daß die Kirche Christi gepflanzt werde, daß das Reich Gottes aufwachse als ein Baum, welcher seinen Schatten über alles menschliche Thun und Treiben ausbreite. Dem höchsten Grade der äußerlichen Christusähnlichkeit begegnen wir bei den **Märtyrern**, welche der Welt das Zeugniß der Wahrheit bringen, gehöhnt und geschmäht werden, um der Wahrheit willen leiden und ster-

ben. Während aber das echte Märtyrthum in den geschichtlichen Weltzuständen und der gegebenen Situation gegründet war, begegnen wir schon in jener frühesten Zeit einer unechten Nachbildung des Lebens und des Leidens Christi bei Vielen, welche in schwärmerischem Selbstgefühl und Hochmuth sich zum Märtyrthume drängten, um dadurch die vollkommene Christusähnlichkeit zu erlangen. Eine andre Form jener verkehrten imitatio Christi ist das Mönchsleben. Sie, die um der Nachfolge des Herrn willen die Welt verlassen nnd sich in die stille Klosterzelle versenken, zwar werden sie nicht eigentliche Märtyrer, was ihnen als die höchste materielle Aehnlichkeit Christi erscheinen würde: sich selbst aber legen sie, im Gegensatze zu den in der Welt lebenden Christen, eine außerordentliche Selbstverleugnung und Weltentsagung auf, um ihr Leben dem des Heilandes gleichförmig zu machen. Sich selbst legen sie die drei Klostergelübde, Gehorsam, Armuth und Keuschheit auf. Gleichwie der Herr sein Leben im Gehorsam gelebt hat, so wollen sie ihm dadurch gleich werden, daß sie äußerlich in ihrer ganzen Lebensweise das Bild des Gehorsams an sich tragen, indem sie sich zum Gehorsam gegen die Klosterregel und ihre Vorgesetzten verpflichten. Gleichwie der Herr nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegen mochte, so wollen sie ihm dadurch gleichen, daß sie in ihrer ganzen Erscheinung die Armuth darstellen; und gleichwie der Herr im Cölibate lebte, so wollen sie darin seine Nachfolger sein, daß sie die Ehe und das Familienleben abschwören und alle die Bande zerreißen, mit welchen Haus und Ehe einen Menschen an diese Welt binden. Dieses ganze Streben nach materieller Christusähnlichkeit, wie es in der römischen Kirche zu Hause ist, ruhet auf einer falschen Vorstellung von Christus und der eigentlichen Bedeutung seines Kommens in die Welt, wie auch auf einer ungesunden Auffassung des Verhältnisses, in welchem das Christenthum zum Humanen steht. Christus will aber keineswegs nur Welt-Verleugnung und -Entsagung, sondern auch Welt-Veredlung und -Verklärung. „Nichts Menschliches ist Ihm fremd", und mit

Allem ist Sein Reich verträglich, außer mit der Sünde. Die rechte Christusähnlichkeit ist daher nicht eine Aehnlichkeit in Betreff der äußeren Lebensstellung und Thätigkeit, sondern die Aehnlichkeit mit Christus in der Gesinnung, Uebereinstimmung mit seinem Wollen. Und diese Aehnlichkeit findet sich bei Nicht-Religiosen, bei Laien, ebensowohl wie im geistlichen Stande, bei Denen, die in der Stille ihr Kreuz tragen, nicht weniger als bei den geschichtlich gewordenen Märtyrern. Denn die Hauptsache bleibt immer, an der Stelle, wohin wir gesetzt worden, dem Willen unsres Herrn nachzuleben, und eben Das wirklich zu sein, was wir sein sollen.

Und gerade hier zeigt sich, daß jenes asketische Leben in seinem Streben, Christus ähnlich zu werden, in große Unähnlichkeit mit ihm geräth und von seinem Vorbilde sich weit entfernt. Christus hat seine eigene persönliche Vollkommenheit nicht anders als dadurch entfaltet, daß er das vom Vater, zum Besten des Ganzen, ihm aufgetragene Werk treulich ausführte. Dieses ist's, worin ein jeder Christ ihm nachahmen soll, indem er in seinem speciellen, durch das Ganze des Gemeinschaftslebens abgegrenzten Berufe, das von Gott gerade ihm angewiesene Werk ausführt, indem er seines Orts mit Christus spricht: „Muß ich nicht sein in Dem, was meines Vaters ist?" Die Askese ist aber als solche nur eine „Uebung" in der Tugend, ohne daß die Tugend irgend einen andren Inhalt hat, als die Uebung selbst. Der Asket läßt die ganze Gemeinschaft, als ein ihn garnicht Angehendes, draußen, will keine für das Gemeinwohl ersprießliche Aufgabe lösen, sondern ist allein mit seiner persönlichen Seligkeit und mit rein formellen, bloß präparatorischen Handlungen beschäftigt, mit Uebungen, welche einen recht bezeichnenden Ausdruck in einer, den jüngeren Mönchen öfter gestellten Aufgabe gefunden hat, nämlich, den ganzen Tag Nichts zu thun, als Stöcke in den Sand zu pflanzen, um durch diese unfruchtbare, zwecklose Arbeit in der Selbstverleugnung, im Gehorsam, in der Geduld geübt zu werden, wodurch sie aber auch niemals dazu

kommen, daß sie reelle Frucht schaffen. In dieser Gleichgültigkeit gegen die übrige Gemeinschaft, in diesen lediglich formellen, inhaltslosen Werken besteht eben der große Abstand, die Unähnlichkeit mit unserm Herrn. Bei den hervorragenden asketischen Charakteren, wie der Katholicismus deren eine große Zahl aufweist, erkennen wir ein tiefes Gefühl der Eitelkeit und Nichtigkeit des Erdenlebens, eine, freilich oft schwärmerische, Frömmigkeit und Gottesliebe und eine bewundernswerthe, an's Uebermenschliche grenzende Willensenergie in weltverachtender, mortificirender Richtung, eine großartige, opferbereite Ausdauer im Gehorsam. Einen solchen Charakter müssen wir — um ein Beispiel aus der Zeit nach der Reformation zu wählen — in jenem Jean le Bouthillier de Rancé (1626—1700) bewundern, welcher, was merkwürdig genug ist, gerade in Frankreich, also mitten unter einem Volke, das so oft in seiner Sinnlichkeit, Leichtfertigkeit und Genußsucht geschildert wird, die Askese uns auf ihrem Höhepunkte vergegenwärtigt. Nach einem Leben in Weltlust — zu deren Preise er in seinem dreizehnten Lebensjahre den Anakreon herausgiebt — und in wüsten Ausschweifungen, für welche er seine reichen Mittel verwendet, gehen ihm plötzlich die Augen auf für die Illusionen, in denen er dahingelebt, wird er durchdrungen von dem Gefühle des großen Nichts aller Erdendinge und der Schrecken der Ewigkeit, vertauscht seine leichtsinnige optimistische Lebensanschauung mit einer trüben pessimistischen, und gründet die rigoristische Ordensregel für die in der Normandie gelegene Abtei la Trappe. Was wir da bewundern, ist eine bloß formelle Willensstärke: wenn die Brüder frühe um zwei Uhr ihr aus einem Strohsacke bestehendes Lager verlassen, täglich elf Stunden auf Gebetsübungen und Messen verwenden, während die übrige Zeit für harte Arbeit bestimmt ist, ohne daß sie, im Kloster oder auf dem Felde, außer dem eintönigen Gruße: Memento mori! ein einziges Wort mit einander wechseln dürfen; wenn ihre tägliche Nahrung in den ärmlichsten Fastenspeisen besteht, und zum Beschlusse des Tages jeder der Brüder etwas

an seinem eigenen künftigen Grabe arbeitet; und wenn dieser einförmige Kreislauf des Lebens bis zu ihrer letzten Stunde sich geduldig und beharrlich wiederholt. Dieselbe staunenswürdige Energie begegnet uns in der Madame de Guyon (1648—1717), wenn diese Frau, schon in den Jahren, da sie noch mit Jugend, Schönheit und Reichthum geschmückt ist, um sich in der Selbstverleugnung, in der „Selbstverabscheuung" zu üben, sich bis auf's Blut geißelt, freiwillig Auswurf und Eiter leckt, ihre Speisen mit Wermuth und Koloquinten verdirbt, gesunde Zähne sich ausziehen und brennenden Siegellack auf ihre Hand träufeln läßt. Aber sowie wir diesem Willen einen besseren Inhalt wünschen müssen, so können wir eine solche Gesinnung nicht als evangelisch, vielmehr nur als dem Vorbilde des Herrn sehr ferne liegend betrachten. Durch diese Mißhandlung der Natur wird die Sünde nicht hinausgedrängt: denn der Hochmuth bleibt und eine gründlich verkehrte Zuversicht auf asketische Uebungen, auf ihre Verdienstlichkeit. Christus dagegen will, daß die Gaben der Natur zur Ehre Gottes geheiliget werden. Aber in einem bloß asketischen, in äußeren, formellen Uebungen aufgehenden und selbstquälerischen Leben bleibt stets eine Menge von Anlagen, die dem Individuum mitgegeben sind, ungebraucht, weil sie allein in den Aufgaben des sittlichen Gemeinschafts- und Culturlebens verwandt werden können. Es gehört zu den geschichtlichen Schattenseiten der Askese, daß in den Klöstern viele der edelsten Naturgaben verwahrlost und verrottet sind.

§. 97.

Indem wir aber sagen, daß das Wesen der Nachfolge Christi in der Aehnlichkeit der Gesinnung, des Wollens, nicht aber in materieller Aehnlichkeit bestehe; indem wir alles äußerliche Nachmachen oder Copiren, wie es sich in dem falschen Märtyrthume und im Mönchsleben findet, durchaus verwerfen; und indem wir mit den Reformatoren daran festhalten, daß in einer jeden menschlichen Lebensstellung, welche auf den von Gott selber eingesetzten

Gemeinschaftsordnungen (ordinationes dei, Conf. Aug. 16) beruht, die Nachfolge Christi geübt und durchgeführt werden könne: so müssen wir zugleich einen andren Irrthum abwehren, nämlich diesen, als könnten wir auch, ohne uns an Christus, als unsern Erlöser, anzuschließen, dennoch das Bild seiner Gesinnung tragen und ihn zum wirklichen Vorbilde haben. Im geraden Gegensatze gegen jene Mönchsmoral mit ihrer Verleugnung und Erstickung alles Humanen erhebt sich ein falscher Humanismus, welcher in Christus Nichts weiter sehen will als nur, was er das rein Humane nennt, und ihn bloß als den Ersten gelten läßt, der die in Wahrheit gottgefällige Gesinnung geoffenbart habe, den Ersten, in dem das höchste Menschenideal zum Durchbruche und zur Erscheinung gekommen sei. So wären denn Diejenigen Christi Nachfolger, die, seinem Beispiele und dem von ihm gegebenen Impulse gemäß, in ihrem eigenen Leben die nämliche Gesinnung ausprägen, ihr Leben in demselben Geiste leben, in welchem Christus gelebt hat, auch, wie sie wenigstens meinen, für dieselbe Sache, für welche Er gearbeitet und gelitten hat, ohne deßhalb zu der Person Christi in irgend einer Abhängigkeit zu stehen, in der Einbildung, ihr Leben aus derselben Quelle schöpfen zu können, aus welcher seiner Zeit auch Christus geschöpft habe. Ja, der ältere Fichte sagt sogar, daß, wenn Christus heute an den Jordan zurückkäme, es ihn wenig kümmern würde, ob seine Person und sein Name noch genannt, oder vergessen sei, vorausgesetzt, daß er nur Menschen fände, die für seine Sache begeistert wären und wirkten. Diese sog. „rein humane" Anschauung geht also von der Vorstellung aus, daß der Mensch mit seiner eigenen Kraft für das Reich Gottes arbeiten, aus eigenem Vermögen die gottgefällige Gesinnung hervorbringen könne und höchstens eines Beispiels bedürfe, welches die schlummernde Kraft in ihm wecke. Die Anhänger dieser sehr verbreiteten Anschauung verrathen hinlänglich, daß sie von Dem, was in Wahrheit die Sache Christi ist, der Versöhnung und Erlösung, Nichts verstehen, von Sünde und Gnade Nichts wissen.

Keineswegs wollen wir in Abrede stellen, daß es in unsern Tagen Gestaltungen der religiösen Ethik des Rationalismus gebe, welche Elemente des Christenthums in sich tragen, und dadurch sich zu ihrem Vortheile von dem antiken Heidenthume unterscheiden, wenn man z. B. im Gegensatze zum Stoicismus reden hört von dem Bedürfnisse göttlicher Gnade, von Demuth und Liebe, von der Freiheit in der Abhängigkeit von Gott. Da jedoch alles Dieses in gar keinem organischen Zusammenhange mit der Person Christi steht, da für solche Leute das Positive im Christenthume zu dem Verschwindenden und successive Abzuthuenden gehört, als zu der modernen Bildung nicht mehr passend; da sie nicht „Sein Fleisch essen, noch Sein Blut trinken", d. h. Ihn selbst sich nicht assimiliren wollen: so bleiben jene christlichen Elemente nur Reflexe und Schatten, losgerissene Blätter und Blüthen, welche nicht mehr lebendig aus der Wurzel herauswachsen und daher auch keine lebendigmachende Kraft besitzen. Denn, „ohne mich könnt Ihr Nichts thun", spricht der Herr (Joh. 15, 5). So giebt es denn in unsern Tagen rationalistische Humanitätsprediger, welche vom Sauerteige des Christenthums Etwas aufgenommen haben: es fehlt aber die Perle.

§. 98.

Jedoch es giebt auch höhere und tiefere Denkweisen, als die bezeichneten, es giebt gläubige, Christus als den Eingebornen des Vaters, den Gottmenschen, anerkennende Richtungen, welche aber dabei seinen vorbildlichen Charakter in einer einseitigen Weise, und zwar also geltend machen, daß sie den Heiland und Versöhner der Sünder, wenn auch nicht ausdrücklich leugnen, doch sehr in Schatten stellen und gleichsam außer Thätigkeit setzen. Wir werden wieder auf das Mönchsleben, nämlich auf jene Mystiker zurückgeführt, welche der Aehnlichkeit mit Christus in einer höheren und geistigeren Form, als die gewöhnlichen Asketen, auf dem Wege gottseliger Meditation nachstrebten. Wie hoch wir indeß auch die Mystik des Mittelalters stellen, und wieviel

diese auch zur Vorbereitung der Reformation beigetragen hat, so läßt sich der bezeichnete Mangel doch auch bei den großen Mystikern jener Zeit, bei einem Eckardt, Tauler, Suso, Ruysbroock, nicht verkennen. Ihnen ist Christus zwar wahrhaftiger Gottmensch, aber nicht Versöhner, vielmehr vorzugsweise nur Vorbild der mystischen Vereinigung mit Gott, Vorbild andächtiger Versenkung und des Gebets, Vorbild der Liebe zu den Menschen, der Geduld im Leiden, des Absterbens für Welt und Sünde. Ihr Verdienst, die menschliche Seite Christi auf ihre Art hervorgehoben zu haben, ist aller Anerkennung werth. Sie vergaßen aber, daß nur solange, als das Vorbild auf dem Grunde der vollbrachten Versöhnung betrachtet wird, es seine rechte Bedeutung für uns behält. Sie stellten sich im Geiste unter das Kreuz Christi, und fühlten mit seinem Leiden das tiefste Mitleiden, trauerten über die Sünde und das Elend der Welt, und trachteten nach Gemeinschaft der Leiden Christi, verstanden aber diese Gemeinschaft so, daß sie von Christus nur Liebe und Geduld im Leiden, Verträglichkeit und Versöhnlichkeit gegen Menschen, Bewahrung der Gottesgemeinschaft zu lernen hätten. Jedoch, wenn diesen Mystikern auch das Sündenbewußtsein nicht abging, so vermißt man bei ihnen doch das Schuldbewußtsein, das Gefühl der Verantwortlichkeit und Strafwürdigkeit, ja, Verdammlichkeit, welche wir durch die Sünde uns zugezogen haben. Ihr eigenes und der Welt Bedürfniß einer thatsächlichen Versöhnung mit Gott beherzigten sie nicht, erblickten daher auch in dem Kreuze Christi nicht das große, ewig gültige Opfer zur Vergebung der Sünden, das Opfer, welches der Einzelne sich erst im Glauben angeeignet haben muß, bevor er zu einer wahren Christusähnlichkeit kommen kann. Und wo der Ernst des Gewissens, wo das Verantwortlichkeits- und Rechenschaftsgefühl, wo die Mahnung der Heiligkeit Gottes an Seine unverbrüchliche Forderung, die bisher noch unbefriedigte, sich in einer Seele geltend machte, da meinten sie: es genüge schon zur Sühne, zum Frieden, zur Erwirkung der Sündenvergebung, ihr Sündenbekenntniß und ihre

Reue. Die Thränen der Reue und Buße sollten die Schuld auslöschen; und in diesem Sinne wurde das ganze Mittelalter hindurch das Thränenopfer (donum lacrymarum) oft erwähnt. Namentlich können wir auf Franciscus von Assisi hinweisen, von welchem erzählt wird: er habe beständig einen Strom heiliger Thränen vergossen, so daß zuletzt seine Augen dadurch geschwächt wurden. Die Thränengabe sollte ein Surrogat für die durch Christus gestiftete Versöhnung abgeben. Mit Einem Worte: den Mystikern fehlte das große Princip der Reformation, die Rechtfertigung aus dem Glauben, die Aneignung Christi, welcher unsre Gerechtigkeit vor Gott, der Fels unsrer Seligkeit ist. Wie tiefe Blicke auch die Mystiker in die Bedeutung der Assimilation, der persönlichen Aneignung gethan haben, wie oft sie auch die passive, empfängliche Seite des inneren Lebens hervorhoben: immer blieb doch ihr Grundmangel dieser, daß sie den Hauptpunkt der Aneignung versäumten, indem sie Christus sich nicht im Glauben als Versöhner aneigneten, und aus diesem Grunde ebensowenig die Gnadenmittel recht gebrauchten, die der Versöhner zur Entwickelung des Glaubenslebens in der Kirche gestiftet hat. Die Sacramente und die kirchliche Gemeinschaft, als Veranstaltungen der erziehenden Gnade, welche dem Menschen bei seinem Streben nach Heiligung zu Hülfe kommen will, wurden nur obenhin von ihnen angesehen, als der niederen Stufe des großen Haufens angehörig.

Wenn aber die Mystiker, mit Beiseitesetzung des Erlösers und Versöhners, sich überwiegend an das Vorbild halten, so müssen sie entbehren, was eben der Versöhner allein zu geben vermag, den Frieden mit Gott, diese Grundlage alles echten sittlichen Strebens. Ihr inneres Leben ist ein steter Wechsel zwischen Momenten der höchsten Seligkeit und dem Gefühle unendlicher Gottverlassenheit, solchen Zuständen, die ohne jeden Trost sind. Was ihnen fehlt, ist jene Seelenruhe, jenes heilige Gleichgewicht des inneren Lebens, wie es allein daraus entspringt, daß der Mensch in die Liebe Gottes sich aufgenommen weiß, unab-

hängig von dem Wechsel seiner Gefühle, seiner inneren Erfahrungen. In ihrem Innersten aber lösen sich unaufhörlich Betrübniß und Freude ab, ohne in einander aufzugehen. Sie kennen jene evangelische Grundstimmung nicht, welche z. B. aus einem Luther uns so unendlich wohlthuend anspricht, bei dem das Leid des Schuldbewußtseins in seine Freude an der Gnade und dem Besitze derselben völlig aufgenommen und verklärt ist. Die Mystiker bewegen sich entweder in einem über jeden Schmerz entrückten Wonnegefühle, oder einem freudlosen Schmerze und Herzeleid, in den höchsten Entzückungen, in denen ihre Seele ganz zerschmilzt, oder in den allerfinstersten, trostlosesten Zuständen, während die echt christliche Grundstimmung die Vereinigung der wahren Freude und der wahren Traurigkeit ist*). Die Einseitigkeit, mit welcher die Mystik das Vorbild des Heilands betonte, welche aber im Mittelalter sich auch bei Anderen als den eigentlichen Mystikern fand, hat Luther mehr als einmal geschildert und gestraft. „Unter dem Papstthume, sagt er, habe man des Herrn Leiden also gepredigt, daß man weiter nichts gewußt habe, als wie man seinem Exempel nachfolgen solle. Da habe man denn alle Zeit damit zugebracht, daß man Christum und seine Mutter beklagte, und habe allein dahin gesehen, wie man Dieses recht beweglich machen könne, um das Volk zu Mitleid und Thränen zu bringen; und wer Solches am besten verstanden habe, der sei geachtet worden als der beste Passionsprädicant. Wir aber predigen des Herrn Leiden also, wie die Heil. Schrift es uns lehret." Und weiter führt er dann aus, daß die Passion Christi zwar ein Vorbild des Gehorsams sei und, gleichwie die Leiden der Märtyrer, eine Verherrlichung Gottes. Aber überdieß sei noch eine sonderliche Ursache gewesen, warum Christus gelitten habe, nämlich daß er durch sein Leiden wollte die ganze Welt erlösen, die Hölle zuschließen und uns das

*) Vgl. des Verfassers Meister Eckardt (deutsch); Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. II, b. S. 484.

ewige Leben erwerben. Und mit solchen Worten spricht Luther aus, was durch die Kämpfe seines eigenen Lebens ihm selbst zu unumstößlicher Gewißheit geworden war, daß wir zuerst im Glauben Christus als Versöhner müssen ergriffen haben, ehe wir Kraft, Muth und Trieb empfangen, seinem Vorbilde nachzufolgen.

§. 99.

In andrer Gestalt begegnet uns auch bei dem schon oben besprochenen S. Kierkegaard die nämliche Hintansetzung des Versöhners und des rechtfertigenden Glaubens. Er aber hebt das Vorbild nicht in contemplativer, auch nicht in mystischer, sondern in praktisch-asketischer Richtung, nämlich auf die Werke des Christenthums und noch mehr auf die mit ihm zusammenhängenden Leiden, hervor. Der Anschluß an die gottmenschliche Persönlichkeit Christi wird als eine Forderung aufgestellt, welche darauf hinausgeht: das göttliche Paradoxon (daß Gott ein Mensch geworden ist) zu glauben, wider die Vernunft in Kraft des Absurden zu glauben. Was aber die Bedeutung dieses göttlichen Wunders betrifft, so geht ihm dieselbe völlig auf in der Offenbarung Christi als des Vorbildes. Christus wahrhaft nachzufolgen, gilt ihm als Eines und Alles, d. h. für Diejenigen, welchen zuvor durch ein Wunder das Auge dafür geöffnet ist, daß Christus Gott ist, der in seiner Knechtshülle für die Menge unerkennbare Gott. Kierkegaard will ja, wie gesagt, den ungeheuren Sinnentrug, daß Alle ohne Weiteres Christen seien, zerstören; im Gegensatze zu dem wohlfeilen Christenthume des großen Haufens aller Stände will er das Christenthum im Preise steigern, will daher die Forderungen des Christenthums ernstlich geltend machen, nachdem man sich nur allzu lange beruhigt habe mit den Wohlthaten des Christenthums. Nun ist sein bekannter Grundgedanke, daß dem Menschen vorzüglich obliege, sein Leben als dieser Einzelne zu leben; und der Einzelne, der da ein Christ werden soll, müsse sich vorerst allein

und einsam fühlen, allein in der ganzen Welt, allein gegenüber dem Höchsten. Während der Mystiker zu Zeiten den Einzelnen pantheistisch in die Tiefe der Gottheit versinken läßt, so daß er alsdann die Persönlichkeit und überhaupt das Ethische verleugnet, welches er doch in andren Stunden anerkennt, von dessen Stachel er sich aber immer wieder befreit durch sein Eintauchen in den pantheistischen Ocean: so giebt sich dagegen Kierkegaard's ethische Grundrichtung darin zu erkennen, daß er mit allem Ernste die Persönlichkeit des Einzelnen in ihrer Bedeutung, ihrer Verantwortlichkeit gegenüber dem persönlichen Gotte, festhält. Und Dieses beweist er namentlich dadurch, daß er nicht, wie der Mystiker, den Blick allein auf dem Elende und der Endlichkeit des Menschen ruhen läßt, sondern mit besondrer Schärfe das Sündenbewußtsein, ja, was mehr bedeutet, das Schuldbewußtsein zu wecken sucht. Denn das religiöse Schuldgefühl sei der stärkste praktische Beweis für den unendlichen Werth der Persönlichkeit. Allerdings fühle sich der Mensch alsdann absolut unwürdig: aber zugleich sei er sich bewußt, daß diese seine persönliche Schuld vor Gott dem Herrn, welcher ihn zu ewiger Seligkeit bestimmt hat, eine unendliche Bedeutung habe. Und aus diesem Beisammensein des Schuldbewußtseins und des Gedankens ewiger Seligkeit entspringe eben ein unendliches Schmerzgefühl. Je stärker nun Kierkegaard auf diese Weise die Bedeutung des Einzelnen in den Vordergrund stellt; je mehr er das Persönlichkeitsprincip und die persönliche Gottesgemeinschaft betont; je nachdrücklicher er's darauf anlegt, gerade den Einzelnen zu Christus hinzubringen, damit er durch die Nachfolge Christi die, durch Sünde und Schuld verwirkte, ewige Seligkeit gewinne; je unerbittlicher er mit den Forderungen des Gesetzes zugleich das Schuldbewußtsein aufruft: desto auffälliger wird dann gerade bei ihm die Verkehrtheit, der Alles verwirrende Irrthum, in welchem er nunmehr dem von Sünde und Schuld Gebeugten doch nur die Wege weist zu einem Vorbilde, aber nicht zum Versöhner. Und das Vorbild selbst ist von seinem Boden, dem heili-

gen Boden der Versöhnung losgerissen, weßhalb denn auch das Moment der Aneignung Christi im höchsten Grade von Kierkegaard abgeschwächt wird: denn ungeduldig eilt er gleichsam zu den asketischen Einübungen und Werken der Liebe; und in seiner sittlichen Entrüstung über die Vielen, welche sich selbst Christen nennen, ohne es zu sein, läßt er sich keine Zeit, das Verdienst und die Segnungen Christi recht in Betracht zu ziehen. Von der Versöhnung durch Christus, der Rechtfertigung durch den Glauben, den Sacramenten als göttlichen Gnadenmitteln zur Vergebung der Sünden, zur Pflege und zum Wachsthume des Glaubenslebens, den Wirkungen der Gnadenmittel durch Vermittelung der Kirche, der stützenden und tragenden Macht der kirchlichen Gemeinschaft für den Einzelnen, erfährt man in dieser Christenthumsanweisung so gut wie Nichts. Wo davon in einzelnen Winken und wie im Vorbeigehen Etwas vorkommt, bleibt es unverarbeitet und unverdaut, hat auch gar keine Consequenzen, bringt es auch zu keiner irgendwie bestimmenden und eingreifenden Bedeutung. Der Nachdruck ruht immer nur auf dem Vorbilde und den aus diesem entspringenden Forderungen, namentlich der Forderung, in seinen Leiden dem Herrn nachzufolgen. Stärker hervorgehoben wird nur, was Kierkegaard das Princip des Paradoxon nennt: daß in der Mitte der Zeit Gott selber Mensch geworden, und daß die ewige Seligkeit von der Nachfolge jenes wundervollen Vorbildes abhängig gemacht sei, eines Vorbildes, welches durch sein Auftreten auf Erden noch fortwährend das Aergerniß der Welt wie unser eigenes erwecke. Dagegen wird das Werk Christi nur höchst einseitig und unvollständig beleuchtet. Wesentlich geht es in seinem prophetischen Amte auf, in der Erscheinung des absoluten Wahrheitszeugen, welcher, obgleich sich an Alle wendend, doch im Grunde mit der Menge Nichts zu schaffen hat, nur Dasjenige sein will, was er ist, nämlich die Wahrheit für den Einzelnen, weßhalb er gerade von der Menge verworfen, verspottet und gekreuzigt wird. Aber von dem hohenpriesterlichen Leiden Christi,

dem großen Opfer, welches er, zur Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit, um der Sünden der ganzen Welt willen, dargebracht hat, von der Sühne, welche durch unser Schuldbewußtsein gefordert wird, welche wir selbst aber nicht zu leisten vermögen, ist garnicht die Rede. Dagegen von den Opfern, welche wir bringen sollen, von den uns auferlegten Leiden, von dem in unsern Leiden nachzubildenden Leiden Christi, ist wieder und wieder die Rede. Dadurch werden wir aber immer weiter auf die mittelalterlichen, asketischen Verirrungen, von welchen die Reformation uns erlöst hat, zurückgeführt. Obgleich Kierkegaard gegen das Klosterwesen des Mittelalters und die selbstgemachten Pönitenzen zu Felde zieht, so ist doch unleugbar seine eigene Denkweise — welche zwar das Schuldbewußtsein schärft, ja, vor allem Anderen betont, aber ohne daß die Versöhnung Christi im Werke des Heils einen bestimmenden Factor bildet — im Grunde Nichts weiter als eine, mitten in der protestantischen Welt des neunzehnten Jahrhunderts erscheinende, neue Auflage altkatholischen Irrwahns. Ein nach Kierkegaard'scher oder ähnlicher Anschauung anzulegendes Leben, in welchem der schuldbewußte Gläubige existirt, ohne je zu dem rechtfertigenden Glauben hinzugelangen, kann nur das Leben eines Büßers werden, welches nothgedrungen in eine selbstgemachte Versöhnung ausläuft, indem die ewige Seligkeit durch unablässige Leidensübung und selbsteigene Entsagung, so gut es gehen mag, erworben und erkauft wird. Allerdings hört man nebenbei auch: die Seligkeit sei ein Geschenk der freien, erbarmenden Liebe Gottes. Allein da kommt dann die Gnade erst hinterdrein, in dem zukünftigen Leben, im Himmel, nachdem das arme Menschenkind auf Erden alle nöthigen Präparationen gemacht hat. Dagegen verkündet das Christenthum eine vor dem Menschen hergehende, ja eine lange zuvor- und weit entgegenkommende Gnade, welche schon den eben zur Welt gebornen durch die Taufe (die schließlich von Kierkegaard verworfene) in ihre Arme schließt, eine Gnade, welche Schritt für Schritt ihn begleitet bis zum Grabe, und für Den, der

sich im Glauben ihr überläßt, die tragende Gnade wird, welche doch am Ende allein es dem Menschen ermöglicht, der Christusähnlichkeit wahrhaft nachzustreben. Allerdings redet Kierkegaard auch von einer göttlichen „Lenkung" in dem Leben des Einzelnen, durch welche er seines Theils zur Verwunderung über Gott und seine Liebe, zur Verwunderung darüber, was durch ihren mächtigen Beistand die Ohnmacht eines Menschen vermöge, will hingeführt sein. Diese Lenkung, diese Vorsehung steht jedoch außer aller Verbindung mit den Ordnungen Gottes in seiner Kirche; und jedenfalls muß es uns „parador" klingen, daß die nämliche göttliche Regierung, welche, seinen eigenen Aeußerungen zufolge, an seiner Autorschaft so vielen Antheil haben soll, in einem Zeitraume von mehr als achtzehn Jahrhunderten sich gegen die großartigste Erscheinung der Geschichte, gegen die Kirche Christi, unthätig und gleichgültig verhalten habe, sofern diese während jenes ganzen Zeitraums eine wesentlich verfehlte Institution, und zwar schon darum geblieben sei, weil sie „sich mit der Menge eingelassen habe." Für uns aber kann die Frage nur sein, ob jene Autorschaft selbst uns zu der, allen Menschen erschienenen, heilsamen Gnade hingewiesen, jene königliche Straße uns gezeigt habe, auf welcher Gott Alle führen will, nachdem er in seinem Worte vor allen selbstgewählten und selbsterfundenen Wegen ernstlich gewarnt hat. Dieses müssen wir eben bestreiten. Ohne die Bedeutung verkennen zu wollen, welche K.'s religiöse Anschauung als eine vorbereitende und weckende für manche Seelen gehabt hat, müssen wir doch behaupten, daß für die Frage: wie werde ich ein Christ und ein Nachfolger meines Herrn und Meisters? seine Anweisung die rechte Antwort schuldig bleibe, ja, in gefährlicher Weise irre führe.

Es ist eine kirchengeschichtliche, öfter wiederkehrende Thatsache, daß, wo man auf der einen Seite die unbegrenzten Forderungen des Christenthums festhält, wie diese aus Christi Wort und Vorbild resultiren, auf der andren aber den Versöhner ignorirt nnd alle die Hülfen, welche Gott für uns schwache

Menschen in die kirchliche Gemeinschaft niedergelegt hat, für entbehrlich hält, — daß da Keiner jene Forderungen aushalten kann. Ihr Gewicht erdrückt Jeden, der, von den gottgegebenen Voraussetzungen und Ordnungen losgerissen, im Ernste sein Leben als Einzelner dem heiligen Gebote unterordnen, in die Gemeinschaft des Herrn sich hineindrängen, einsam und isolirt sein Leben in Gott führen will. Dem Kindesalter der Menschheit war die Vorstellung eigen, daß, wer eine Theophanie gehabt, wem der Höchste in unmittelbarer Offenbarung erschienen sei, alsbald nach dieser Erscheinung sterben müsse, weil der sündige Mensch das Angesicht des heiligen Gottes nicht ertragen könne, und daß, berührt von der Heiligkeit Gottes, die gebrechliche irdische Form zerspringen müsse. Unter einiger Modification müssen wir sagen: jenes alte Wort, daß Niemand den Herrn sehen und leben könne, mitten in der Christenheit mehr als einmal seine Erfüllung gefunden hat, nämlich in der Geschichte der falschen Askese. Seine Wahrheit hat sich öfter an Eremiten und Mönchen gezeigt, welche in ihrer Einsamkeit, dem hohen Vorbilde Christi gegenüber gestellt, dessen heiliger Himmelsglanz vor ihnen aufgegangen war, die heißen Kämpfe der Selbstverleugnung und Weltentsagung nicht eben siegreich durchgekämpft haben. Sie wurden von dem leibhaftigen Ideale der Reinheit wie zu Boden geschlagen, sozusagen von Gottes Pfeilen getroffen, wie wir sagen, daß Jemand vom Blitze getroffen, vom Schrecken geschlagen werde. Dieselben Seelen aber, welche von dem Blicke jener hohen Erscheinung zerknirscht wurden, fühlten sich zu ihr auch in unaussprechlicher Liebe hingezogen, waren von mächtiger Sehnsucht ergriffen, ihr gleichförmig zu werden und dadurch zur ewigen Seligkeit zu gelangen. Was diese ihre Liebe zu einer unglücklichen, ihren Zustand zu einem abnormen und gefährlichen machte, war dieß, daß sie Nichts als das Vorbild schauten, ohne zugleich den Versöhner mit den Mitteln und Ordnungen seiner Gnade anzuschauen. Dadurch bekam ihr Zustand den Charakter der Leidenschaftlichkeit, eines Zustandes, in welchem

kein Friede ist. Mitten inne zwischen den zwei Möglichkeiten ewiger Seligkeit und ewiger Verdammniß, unter ekstatischen Krämpfen, Entzückungen und Zerknirschungen, haben sie des festen Ruhepunktes in ihrem Innern entbehrt, desjenigen, in welchem ein Paulus, ein Luther in seiner klösterlichen Anfechtung, den unerschütterlichen Halt gewannen unter allen Schrecknissen und Aengsten — nämlich den rechtfertigenden Glauben, den Glauben, der Christus als unsre Gerechtigkeit ergreift, und der ungeachtet aller Sünde und Gebrechlichkeit sich dennoch geborgen weiß in der sündenvergebenden Gnade, gestellt unter Gottes väterliche Gnadenführung, des Gottes, der da freilich will, daß wir „schaffen sollen mit Furcht und mit Zittern", aber uns auch tröstet mit der Versicherung, daß Nichts — es sei denn unser eigner Unglaube — uns scheiden könne von der Liebe Gottes in Christo. Ohne diese Grundlage des Seelenfriedens haben sie in ihrer dunklen Zelle gekämpft, unter unaufhörlicher Selbstbeobachtung, unter immer erneuten Anstrengungen, um dieser Welt abzusterben, um die Sünde völlig auszurotten und zu nichte zu machen, welche doch in diesem Daseinsstadium sich nun einmal nicht absolut zu nichte machen läßt. In ihrem Streben, die irdische Schranke zu überspringen und eine Bürde zu heben, welcher ihre Schultern nicht gewachsen waren, haben sie in vielen Fällen in Geistesverwirrung und Verzweiflung ihr trauriges Ende gefunden. An Männern und Frauen dieser Art erfüllte es sich, daß Niemand das Vorbild Christi sehen und leben kann, wenn es nämlich nicht der Versöhner ist, an welchem man das Vorbild erblickt, wenn man die Heiligkeit nicht durch den Schleier der erbarmenden und vergebenden Gnade sieht. Und Dieses wird sich jederzeit in demselben Maaße bestätigen, in welchem das Auge für jenes Ideal der Heiligkeit geschärft ist, das, als unabweisliche Forderung an die menschliche Natur, in Christus sichtbar geworden ist. Ausschließlich auf Christus als Vorbild hinstieren, heißt sich an ihm — versehen, ihn nicht sehen, wie er ist. Ja, wer ihn bloß als Vorbild betrachtet, wird eben darum ihn auch als

Vorbild nicht recht betrachten, nicht die ganze Tiefe in der Liebe Christi schauen, ihn lediglich als Wahrheitszeugen, aber in ihm nicht das hohepriesterliche Erbarmen über das Verlorne sehen, aus welchem doch der Nachfolger Christi gewiß die tiefsten Motive der Bruderliebe schöpft, und welches sein Gebot an uns Menschen: „Seid barmherzig!" uns erst zum vollen Verständniß bringt. Christus spricht: „Wer mich siehet, siehet den Vater". Der Vater ist aber nicht allein der heilige Gesetzgeber; nein, er ist die versöhnende Liebe, die freundlich erziehende und beseligende Gotteshuld, welche nicht fordert, daß die Kinder auf einmal am Ziele sein sollen, sondern in unbegrenzter Langmuth und Geduld sie durch ein an Abwechslungen reiches System von Erziehungsmitteln schrittweise auf ihrem Wege leitet.

Im Einklange mit den Hauptlehren unserer evangelischen Kirche behaupten wir daher, daß ohne den rechtfertigenden Glauben an den Erlöser es unmöglich sei, dem heiligen Vorbilde in Wahrheit nachzufolgen. Ohne die Voraussetzung der Gnade kann von christlicher Tugend nicht die Rede sein.

Die christliche Cardinaltugend. Die Nachfolge als Heiligung.

§. 100.

Da Christus als der gerechte Knecht des Herrn erschienen ist, welcher durch dienenden Gehorsam sein Liebesverhältniß, das kindliche Verhältniß zu dem Vater verwirklichte: so muß sich Dasselbe in dem christlichen Leben abbildlicher Weise wiederholen. Für jeden Christen, je nach seiner besondren Lebensstellung, wird es zur wesentlichen Aufgabe, sein Leben als Diener oder Dienerin des Herrn zu leben, und vermittelst dieser Gehorsamsübung das kindliche Verhältniß zu Gott zu entwickeln und zu gestalten. Heiliger Gehorsam und heilige Liebe sind Grundzüge in der Physiognomie des christlichen Lebens; und je mehr ein

Christ in geistlicher Hinsicht fortschreitet, desto deutlicher werden diese Grundzüge hervortreten. Sie bilden sozusagen die Familienähnlichkeit, welche zwischen allen echten Christen aller Zeiten und Confessionen stattfindet. Bei Fenelon finden sie sich, wie bei Luther. Mögen wir uns die Apostel und Reformatoren vergegenwärtigen, oder einfache Christenleute, welche ein stilles, der Welt unbekanntes Leben führten: bei ihnen allen begegnet uns die dienende Stellung in ihrer Verschmelzung mit der Liebe. Und diese dienende Liebe, die lebendige Kraftäußerung heiliger Willensfreiheit, welche wiederum durch jene erst zur wahren Selbständigkeit gelangt, nennen wir die christliche Haupttugend. Sie ist ihrem Wesen nach Liebe zu Gott, und sofern sie Gottesgemeinschaft ist, zugleich Gottähnlichkeit. Der größte unter den Denkern des Heidenthums, Plato schon hat, wie in einer christlichen Ahnung, als höchstes Ziel der Tugend die Gottähnlichkeit aufgestellt. Da aber Gott allein in Christus für uns anschaulich und faßbar wird, und da wir den Vater allein durch den Sohn liebhaben können: so ist das hohe Ziel der Gottähnlichkeit für uns nur dadurch erreichbar, daß wir die Christusähnlichkeit erstreben. Daher bestimmen wir denn die christliche Cardinaltugend näher als Liebe zu Gott in Christus.

Man könnte hier fragen: weßhalb wir nicht den Glauben als die christliche Cardinaltugend hinstellen? Wir antworten: Der Glaube (fides) ist nicht sowohl die Tugend selbst, als die Mutter aller Tugenden, auch der Liebe (caritas), die Wurzel, welcher sie entspringen. Glaube und Liebe sind im Grunde Eines. Der Glaube ist die Liebe selbst, in seinem fruchtverheißenden, mit allen Keimen des Lebens geschwängerten Anfange. Denn im Glauben öffnet die Seele sich für die göttliche Gnade, sowie die Blume ihren Kelch den Strahlen der Sonne öffnet; und die Seele giebt sich ihrer stiller Einwirkung hin. Mag der Glaube nun als Gewißheit von den Dingen, welche man nicht siehet, oder als Vertrauen und getroste Zuversicht gefaßt werden: immer ist er wesentlich und principiell Liebe zu Gott,

sofern er nämlich die den Menschen sich darbietende und mittheilende göttliche Liebe demüthig aufnimmt und zuversichtlich ergreift. Nur dadurch wird der Glaube der rechtfertigende, daß er die Empfänglichkeit und Aneignung der Gottesgnade in Christus, die persönliche Aneignung jener Freudenbotschaft ist, daß Gott in seinem Sohne uns liebt, in ihm uns unsre Sünden vergiebt und uns als seine Kinder annimmt. Aber aus dem Glauben als der ursprünglichen und eigentlichen Aneignung, durch welche das Liebesverhältniß zwischen Gott und Mensch zu Stande kommt, entfaltet sich die in ihren mannigfachen Lebensäußerungen selbständig auftretende Liebe, als kindlich dankbare und kindlich bewundernde Liebe, als heiligende, und als sacrificielle Liebe, in welcher der Mensch sich selbst und sein Leben Gotte zum Opfer darbringt; wobei jedoch nicht zu übersehen ist, daß alles menschliche Geben, Wirken und Leiden ein bedingtes ist, bedingt durch fortgesetztes Empfangen und Aneignen der göttlichen Gnade, so daß Empfänglichkeit und Aneignung beständig das Erste bleibt, des Menschen Thun aber das Zweite.

§. 101.

Ist die christliche Cardinaltugend demnach die Liebe zu Gott in Christus, so läßt sie sich, recht verstanden, auch bestimmen als Liebe zu Christus. Sowie Christus das erste und vornehmste Gebot: „Du sollst Gott deinen Herrn von Herzen und über Alles lieben", bestätigt, so fordert er auch, daß wir Ihn selbst (Christus) über Alles lieben, Alles verlassen und ihm nachfolgen, eine Forderung, welche er nicht aufstellen könnte, wenn nicht die Liebe zu Ihm die Fülle aller Liebe in sich befaßte. Wenn wir Christus wahrhaft lieben, so geschieht es nur dadurch, daß wir, der Gnade unsers Herrn Jesu Christi theilhaftig, zugleich der Liebe des Vaters und der Gemeinschaft des heiligen Geistes theilhaft werden. Die Liebe zu Christus ist daher Eins mit der Liebe zu dem dreieinigen Gotte in seiner Offenbarung für die Welt, doch so, daß sie eben in der Person

Christi ihr Centrum findet und ihren Ruhepunkt. Und als die wahrhafte Liebe zu Gott, ist sie auch Liebe zu den Menschen. Denn den Herrn Christus lieb haben, heißt zugleich, Sein Werk und Reich, welches die ganze Menschheit umfaßt, lieben und auf dem Herzen tragen. Beides ist unzertrennlich, da ja das ganze Geschlecht der Menschen auf Christus hin, als den Erstgebornen vor aller Creatur (Kol. 1, 15 ff.), geschaffen und verordnet ist, und die Bestimmung hat, unter Christus als dem einigen Haupte gesammelt zu werden, daher auch nur in Ihm recht erkannt und recht geliebt werden kann. Und sowie die Liebe zu Christus die Liebe zu den Menschen, zu den Individuen und zu dem Geschlechte, in sich schließt: so trägt sie in ihrem Schooße auch die wahre Selbstliebe, die rechte Selbsterhaltung und Sorge für der Seelen Seligkeit. Die Liebe zu Christus birgt also in sich, wie in einem reichen Fruchtbehälter, die Liebe zu allen wahren Idealen der Menschheit. Sie umschließt die Liebe zu Gott als höchstem Ideale, sofern Gott selber, also auch die Gemeinschaft und Aehnlichkeit mit Gott, das letzte Ziel alles unsres sittlichen Strebens ist; ferner die Liebe zum Weltideale, sofern dieses erst in dem Ideale des Reiches Gottes seine Wahrheit und Verklärung findet; endlich auch die Liebe zum Persönlichkeitsideale, sofern jeder Mensch dazu bestimmt ist, in Ihm, dem Menschensohne, vollkommen zu werden. Jedes dieser Ideale kann nicht anders wahrhaft geliebt werden, als allein durch Christus als den Mittler, und in Christus als dem sie alle vereinigenden Mittelpunkte.

Aber auf der andren Seite muß man auch sagen, daß nur, wenn die Liebe zu Christus diese Ideale mit einschließt, sie die gesunde und ganze Liebe zu Ihm ist. Im entgegengesetzten Falle wird sie particularistisch. Denn Jesus lieben, ohne ihn als den Sohn, als die Offenbarung des Vaters zu lieben, würde Menschenanbetung und Abgötterei sein, ja eine Art Fetischismus. Eine dahin schlagende Einseitigkeit begegnet uns in manchen Gesängen der Brüdergemeinde, in welchen das Verhältniß der Seele zu Christus, als das der Seele zu ihrem Bräutigam, in

einer an das Sinnliche grenzenden Weise ausgemalt wird, während Gott der Vater aus diesem Liebesverhältnisse ausgeschlossen wird, oder weil man vergißt, wenigstens keinen Ernst mit der Erkenntniß macht, daß Christus eben nur als das Ebenbild des unsichtbaren Vaters, als Der, welcher uns zum Vater führt, geliebt werden könne. Eine andere Gestalt der einseitigen, particularistischen Jesusliebe ist es, wenn man ihn ausschließlich als den Heiland der einzelnen Seele liebt, ohne ihn als den Weltheiland, als den König des Reiches, in welchem alle Ziele der Menschheit ihr Endziel finden sollen, zu lieben. Diese Art frommer Beschränktheit sehen wir an Eremiten und Asketen, im Mönchsleben und Pietismus. Eine dritte Gestalt derselben erscheint endlich da, wo man Christus als Stifter eines Reiches liebt, von welchem eine Unendlichkeit von Wirkungen ausgegangen ist zur Erziehung und Veredlung des Geschlechts, seine weltgeschichtliche Bedeutung anpreist, ja, sogar für die Ausbreitung seiner Kirche unter den Massen eifrig wirkt, dabei aber das persönliche Verhältniß zum Heilande völlig bei Seite setzt. Diese Richtung, welche in verschiedenen Nüancen auftritt, bald als Humanismus, bald als Kirchlichkeit, trägt freilich das Aussehen der Universalität und Weitherzigkeit, ist aber gerade sehr particularistisch, weil sie die Hauptsache übersieht, nämlich, daß das Reich Christi ein Reich der Individuen, oder die Gemeinde der Heiligen ist. Die wahre Liebe zum Reiche Christi ist zugleich individuell und universell, umfaßt die Rücksicht auf die Gemeinschaft und auf den Einzelnen. Aber allerdings muß man sagen, daß auf dem persönlichen Herzensverhältnisse zum Herrn, wie manche Einseitigkeit auch sich daran hängen möge, doch jedenfalls die centrale Jüngerstellung beruht, und daß wenigstens hier der Spruch: „Jeder ist sich selbst der Nächste", seine Berechtigung hat. Was der Apostel den Hirten und Lehrern ans Herz legt, (Apostelg. 20, 28), daß sie Acht haben auf sich selbst und auf die ganze Heerde, also zuvörderst ihre eigene Gemeinschaft mit dem Herrn erwägen und über sie wachen, Dasselbe gilt einem je-

den Christen. Niemand wird für die Ausbreitung der göttlichen Reichsgemeinschaft wirken können, wofern er nicht in sein eigenes Innerstes Gottes Reich aufgenommen hat; und das Ziel, welches einem Jeden bei seiner nach außen gerichteten, religiös-ethischen Thätigkeit vorschweben soll, ist die Vertiefung, Verinnerlichung und Kräftigung seines eigenen persönlichen Verhältnisses zum Erlöser.

§. 102.

Die Jüngerliebe enthält eben dieselben Momente, welche wir vorhin in der Liebe des Herrn erkannt haben. Gleichwie die Liebe Christi, in ihrem innerlichen Verhältnisse zum Vater, die empfängliche und aufnehmende, die schauende und betende ist, in ihrem Verhältnisse zur Welt aber die thätige und leidende: so stellt auch die Jüngerliebe in abbildlicher Weise dieselben Lebensäußerungen dar, wohlverstanden durch Christum, ihren Mittler. Sie erscheint zuvörderst als die im Glauben gewurzelte contemplative Liebe, welche in andächtiger Einkehr den Herrn und die Dinge des Reiches Gottes auf sich bezieht und sich zueignet, in die Tiefen des göttlichen Wortes, das vom Herrn uns gegeben ist, sich versenkend, und aus demselben zugleich die rechte Welt- und Selbstbetrachtung lernend — eine Liebe, welche an der Maria ihr Vorbild hat, wie sie zu Jesu Füßen sitzt, seinem Worte horcht und es in ihrem Herzen bewegt, und in welcher alle Theologie und Theosophie ihre Wurzeln hat. Ferner erscheint sie als die mystische oder betende Liebe, welche in innigster persönlicher Gemeinschaft sich mit dem Erlöser, und dem erlösenden Gotte in Christus, zusammenschließt, indem sie nach der eigenen Anweisung des Herrn um die guten und vollkommnen Gaben von oben betet, vor Allem aber Ihn Selbst und den heiligen Geist herabbetet und den eigenen Willen unbedingt dahingiebt in Seinen Willen. Wenn wir vom Gebete reden, so denken wir dabei nicht bloß an eine einzelne Handlung, sondern an eine anhaltende Stimmung und Verfassung der Seele

(„Betet ohne Unterlaß“ 1 Theſſ. 5, 17), welches eben die myſtiſche Liebe iſt: denn es giebt nicht allein eine falſche, pantheiſtiſche Myſtik, ſondern auch eine echte, ethiſche, ohne welche doch ein wahrhaft religiöſes Leben garnicht denkbar iſt. Das wahre Weſen der Myſtik iſt die innere Lebensgemeinſchaft mit Gott, eine Gemeinſchaft, in welcher der Menſch ſeinen Gott nicht allein im äußeren Heiligthum, im ſichtbaren Tempel ſucht, ſondern der Menſch ſelber Heiligthum wird und Tempel; die eigentlichſte Form dieſer inneren Gemeinſchaft aber iſt das Gebet. Jedoch iſt weder die contemplative noch die myſtiſche Liebe ausſchließlich nur andächtige Betrachtung und Gebet im Kämmerlein. Ebenſo wenig bleibet ſie nur in der ſtillen Tiefe einer Chriſtenſeele, auch mitten unter den Verrichtungen und Zerſtreuungen des äußeren Lebens; vielmehr, zum Unterſchiede von der falſchen Myſtik, ſucht und findet ſie gern ihre ganz beſondre Stärkung, ihre Verſiegelung in der gemeinſamen Erbauung der Gemeinde, in der einmüthigen Anbetung der Gläubigen, da, wo in ganz beſondrem Sinne der Herr ſeine Verheißung erfüllt: „Wo Zween oder Drei verſammelt ſind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. 18, 20), wo das heilige Leben des Herrn ſich vor der Gemeinde immer wieder erneut in den Evangelien des Kirchenjahrs, welche der Diener am Worte ihr auslegt, wo die gemeinſamen Anliegen und Dankſagungen in „geiſtlichen lieblichen Liedern“ ihren Ausdruck finden, und wo im heiligen Abendmahle die Gemeinſchaft mit dem Herrn ihren Höhepunkt erreicht, alſo daß wir, unter dem Genuſſe ſeines Leibes und Blutes, Ihn ſelbſt uns aſſimiliren, Ihn, der Sich uns dargiebt, als Speiſe und Erquickung des neuen Menſchen zum ewigen Leben. Endlich erſcheint die chriſtliche Liebe als die praktiſche, die wirkende und ſchaffende Liebe, in welcher die Liebe zu den Menſchen und die Hingebung an den ſpeciellen irdiſchen Lebensberuf, an die irdiſchen Geſellſchaftszwecke, geheiligt wird durch die Hingebung an das Reich Gottes und ſeine hohen Ziele, und in welcher ein Chriſt ſeinen irdiſchen Beruf mit dem himmliſchen vermählt.

Die praktische Liebe wird zugleich zur leidenden, welche durch viel Trübsal eingeht in das Reich Gottes, und opfernd Gehorsam lernt unter dem Kreuze.

§. 103.

In demselben Verhältnisse, wie die im Glauben wurzelnde Liebe in einem Jünger Jesu heranwächst, wird dieser immer mehr auf die gottesbildliche Bestimmung des Menschen zurückgeführt, und lernt immer völliger die zwei argen Haupttendenzen der menschlichen Natur überwinden: einerseits jene Richtung, welche in falschem Spiritualismus (Prometheisch und Faustisch) die dem Menschen von Gott einmal angewiesene Aufgabe eines Dieners Gottes auf Erden überfliegen will, anderseits diejenige, welche durch das Gesetz der Schwere ihn herunterziehen will unter die gottgegebene Bestimmung, und ihn in der Knechtschaft der Sinnlichkeit materialisiren. Immer mehr wird er in die ihm zukommende Mittelstellung gebracht, als die persönliche Einheit des Geistes und der Natur, des Himmlischen und Irdischen, wird in religiös-ethischem Sinne je mehr und mehr nicht allein Geist, sondern Seele, indem Christus durch seinen heiligen Geist das beseelende Princip in ihm, das Centrum seines Lebens wird. So bildet die christliche Liebe den directen Gegensatz gegen den Egoismus, mit seiner Fleischeslust, Augenlust und hoffärtigen Leben, unter denen wir oben die Augenlust als eine Zwischen- und Mischgestalt zwischen den zwei anderen Gestalten, welche die tiefsten Wurzeln treiben, erkannt haben.

Dem hoffärtigen Leben, oder dem Hochmuthe, setzt die christliche Liebe die Demuth entgegen, welche nicht allein das tiefgefühlte Bewußtsein ist von dem unendlichen „Durste" der Creatur nach Gott (indigentia Dei), sondern auch das Bewußtsein unsrer Sündhaftigkeit und des unendlichen Abstandes des Menschen von seinem Herrn Christus, welcher ihn erlöst hat, und auf seinem Wege der Demüthigungen und der Demuth ihn zu einer überschwenglichen Hoheit, zur seligen und herrlichen Einigung mit Gott führen will. „Wer sich selbst erniedrigt, der soll

erhöhet werden". Der Fleischeslust setzet die christliche Liebe die Keuschheit, oder die Reinheit (ἁγνεία) entgegen, in dem umfassenden Sinne dieses Wortes, der Reinheit, welche sich nicht darin zeigt, daß sie, wie bei den falschen Asketen, die Sinnlichkeit ausrotten will, sondern darin, daß sie mit heiliger Scheu die Grenze zwischen Geist und Natur bewacht, das Sinnliche in die rechte Abhängigkeit vom geistigen Leben versetzt, der falschen Selbständigkeit des Sinnlichen wehrt. Der Augenlust endlich stellt die christliche Liebe die innere Unabhängigkeit vom irdischen Besitze und weltlicher Ehre entgegen, und das vermöge des durch Christus geöffneten Sinnes für die himmlischen Schätze, eines höheren Sinnes, welcher nicht siehet auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare (2. Kor. 4, 18), und durch keine weltlichen Erscheinungen sich blenden läßt. In Betreff des äußeren Eigenthums, des irdischen Besitzthums, weiß sich ein Christ, und zwar mit freudiger Zustimmung, als einen Haushalter über anvertrautes Gut, über dessen Verwerthung und Gebrauch er Rechenschaft ablegen soll. Und in Betreff der irdischen, bloß augenscheinlichen Ehre ist's ihm ein Geringes, von einem menschlichen Tage gerichtet zu werden (1. Kor. 4, 3), da seinem Herzen das Höchste ist, Ehre bei Gott zu haben. Bei der ersten Erscheinung des Christenthums mitten in den Finsternissen der heidnischen Welt, fiel den Heiden ganz besonders die Demuth und Keuschheit der Christen als ein völlig Neues auf; und es überkam sie wie eine Ahnung davon, daß aus einer andren Welt ein bisdahin unbekanntes Persönlichkeitsleben in diese Welt eingetreten war.

Daß durch das kirchliche Mönchsleben schon sehr frühe die Demuth in falsche Selbsterniedrigung und bloß äußerlichen Gehorsam, die Keuschheit in naturfeindliche, „selbsterwählte Geistlichkeit" (Kol. 2, 23), mit Geringschätzung der Ehe und des Familienlebens, die Unabhängigkeit von irdischem Besitze und Ehre in Bettlerarmuth überging, welche Verachtung und Schmach bei den Leuten angelegentlich suchte und nur zu einer neuen Art

von Eitelkeit ward, solche Caricaturen des Heiligen verkürzen nicht die wahre evangelische Bedeutung jener Tugenden, ihre Bedeutung für das Werk unsrer Heiligung und Beseligung. Recht verstanden, werden sie auch ferner als die asketischen Cardinaltugenden gelten, welche — nicht außerhalb unsres wirklichen Lebensberufes, sondern gerade unter seinen Verrichtungen und innerhalb seiner Grenzen — vor allen andren eingeübt werden müssen, damit die persönlichen Sünden eines Jeden bekämpft, die dem Fortgange des Reiches Gottes in unserm Inneren entgegenstehenden Hindernisse ausgerottet, die Herrschaft der Liebe gefördert werde. Sind wir aber davon überzeugt, alsdann werden wir auch — freilich absehend von den Verirrungen des Mönchswesens und dem gesetzlichen Zwange der römischen Kirche — etwas christlich Allgemeingültiges nicht verkennen in jener großen Bedeutung, welche der Beichte, den Fasten, jenen Symbolen des Todes, nämlich Todtenkopf, Stundenglas, Sense und andren Bildern, in jener Kirche beigelegt wird, Bildern, welche alle dem Menschen das Memento mori! zurufen sollen. Bleibet doch in der That das Hauptmittel zur Bekämpfung des Hochmuthes, zur Vertiefung wahrer Demuth, die Selbstprüfung, die Selbsterkenntniß und das Bekenntniß der Sünden. Und wir dürfen hinzufügen: das Bekenntniß unsrer Sünden nicht vor Gott allein, sondern auch vor einem Menschen. Pascal hat aus Erfahrung und tiefer Beobachtung jene Bemerkung geschöpft, daß der allein vor Gott abgelegten Beichte nicht die Energie, nicht die reelle Demüthigung innewohne, wie dem Bekenntnisse vor einem Menschen, welcher vielleicht bis dahin eine weit bessere Meinung von uns gehabt hat und jetzt auf einmal uns in unsrer Garstigkeit erblickt, einem Menschen, welcher indeß nach evangelischen Begriffen keineswegs ein Priester oder Pastor zu sein braucht, sondern füglich auch ein Freund sein kann („Bekennet einander eure Uebertretungen" Jak. 5, 16). Ferner läßt sich als specifisches Mittel zur Dämpfung der Fleischeslüste und zur Uebung in der Keuschheit, und zwar letztere nicht bloß auf

das sechste Gebot bezogen, sondern als Grenzwächter für das ganze Verhältniß zwischen Natur und Geist, als Erziehungsmittel zu durchgehender Reinheit, das Fasten ansehen, wenn der Begriff desselben nämlich zu dem einer nicht bloß leiblichen, sondern auch psychischen Diätetik erweitert wird, welcher gemäß man sich mitunter einen erlaubten Genuß versagt, um dadurch unerlaubten einen Damm entgegenzusetzen, und überhaupt eine Selbstbeherrschung einübt, durch die man seinen ganzen Organismus, seine seelischen und leiblichen Organe in seine Macht bekommt und in gehöriger Unterordnung erhält („Ich zähme meinen Leib", — schreibt der Apostel 1 Kor. 9, 27 — „damit ich nicht Anderen predige und selbst verdammlich werde"). Das specifische Mittel endlich gegen den Geiz, die Habsucht in ihren verschiedenen Gestalten, ist das Memento mori! der Gedanke an den Tod, („Du Narr, in dieser Nacht wird man deine Seele von dir fordern; und weß wird's sein, was du bereitet hast?" Luk. 12, 20), die fleißige Erinnerung an den sehr bedingten Werth aller weltlichen Güter und Ehren, an die vanitas vanitatum, auf welche sie für Jeden, der sich von ihnen abhängig macht, hinauslaufen. Dieses Alles wird übrigens in der speciellen Ethik ausführlicher zu erörtern sein.

§. 104.

Wiefern die christliche Liebe sich im Verlaufe der Zeit entwickelt und bewährt, heißt sie Treue. Wenn die Liebe als das Wesen und der eigentliche Inhalt der Tugend bezeichnet werden kann, so heißt die Treue mit Recht ihre Form und Gestalt, indem die Treue, unter den mancherlei Versuchungen und Gefahren der Zeitlichkeit, die Gemeinschaft mit dem Herrn, wie alles das Gute, was er bei uns niedergelegt hat (die anvertrauten Pfunde) nicht allein bewahrt und behauptet, sondern auch weiter ausbildet. Die Treue schließet die Wachsamkeit in sich, dieses Auge der Treue, welches das Nächste und Fernste zugleich sieht, die jedesmalige Situation und die besondren Auf-

gaben, die hemmenden wie die förderlichen Umstände sorgfältig beachtet. Bestandtheile der Treue sind Muth und Beständigkeit (perseverantia), welche zur Zeit und Unzeit, in guten und bösen Tagen, bis an's Ende Stand hält, und in welcher nicht allein der tapfer streitende, sondern auch der leidende und duldende Muth sich bewährt, als ὑπομονή, Ausdauer und Geduld, die Tertullian Gottes sonderliche Pflegetochter nennt, welche zusammen mit der Sanftmuth und Langmuth den Geist Gottes, wenn er zur Erde herabsteigt, jedesmal begleitet („Wer beharret bis an das Ende, der soll selig werden" Matth. 10, 22). Und in demselben Maaße, wie die Liebe sich in Treue und Beständigkeit bewährt, gestaltet sich das christliche Freiheitsleben völliger aus, und wird immer reichlicher gesegnet mit Friede und Freude in Gott und unserm Heilande, ein Freiheitsleben und ein Friedenszustand, in welchen jene in der Niedrigkeit des Herrn einst erschienene stille Herrlichkeit sich mehr oder weniger abspiegelt. (Vgl. Luther's Schrift: Von der Freiheit eines Christenmenschen). Die christliche Freiheit aber behält ihre Wurzeln in der Demuth, in dem Bewußtsein: Von Gottes Gnaden bin ich, was ich bin, dem Gefühle des unendlichen Abstandes zwischen uns und der Vollkommenheit des Herrn („Nicht, daß ich es schon ergriffen habe, oder vollkommen sei" Philipp. 3, 12). Unter diesem, während der ganzen Zeitlichkeit andauernden, Gegensatze zwischen Ideal und Wirklichkeit stellt sich das Streben der christlichen Freiheit als ein solches dar, welches von der Hoffnung getragen und bewegt wird, der Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes.

Die vier Cardinaltugenden der heidnischen Moral: Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Männlichkeit, sind alle in der christlichen Tugend enthalten und wiedergeboren. Die heidnische Weisheit erscheint neugeboren in der contemplativen Liebe. Denn der wahre Begriff der Weisheit ist doch dieser, die Intelligenz der Liebe, die erkennende Liebe zu sein, welche ihres Weges und ihres Zieles sich bewußt ist und beide

ernstlich bedenkt. Die Gerechtigkeit ist wiedergeboren in der praktischen Liebe. Denn da die Liebe Eins ist mit dem Gehorsam und der Erfüllung des Gesetzes, thut sie kein Arges, sondern erfüllt in den verschiedensten Lebenskreisen, was Recht ist, und genügt, sowohl wirkend als leidend, den von Gott selber gestellten Normen und Forderungen. Die Besonnenheit endlich und die Männlichkeit sind wiedergeboren in der christlichen Treue, welcher die wahre Besonnenheit, wie auch die wahre Tapferkeit und Ausdauer eigen sind, weil sie, wovon die heidnische Tugend Nichts weiß, wachet und betet, und dazu ihr Werk verrichtet in dienender Demuth und geduldiger Hoffnung.

§. 105.

Die in der Nachfolge Christi vor sich gehende Entwickelung der christlichen Tugend, von ihren ersten unvollkommenen Versuchen an bis zu den verschiedenen Stufen der Vollkommenheit hinan, bezeichnen wir mit der Schrift als Heiligung, welche Beides zugleich ist, ein Werk der göttlichen Gnade, die da macht, daß der Mensch in gottlichem Wachsthume zunimmt, anderseits aber eine Arbeit und ein fortgehender Kampf der sittlichen Freiheit. Die Heiligung ist der Proceß, durch welchen die menschliche Persönlichkeit von ihrer Profanität frei werden soll, von jener Knechtschaft, in welcher sie sich, außer dem Bereiche der Erlösung, selbst auf den höchsten Stufen der Gesittung und Bildung, überall befindet. Sie ist der Proceß, durch welchen das Leben zu seiner wahren Idee und Bestimmung umgebildet (transformirt) werden soll, um ein weltfreies Leben in Gott, oder ein durch Gottes Willen bestimmtes Leben in dieser Welt, zu werden. Je weiter unsre Heiligung fortschreitet, desto mehr werden alle natürlichen Kräfte und Gaben unter die Herrschaft des neuen, durch Christus der Seele eingepflanzten Persönlichkeitsprincips gebracht, wird das Natürliche in das normale Verhältniß zum Geistlichen, das Menschliche zum Göttlichen, die

Entwickelung der Gaben und Talente zu der des Charakters, die Welt und ihrer Interessen zum Reiche Gottes, die Zeit und der Augenblick zur Ewigkeit gebracht, werden die verschiedenen Momente und Potenzen des Lebens in das rechte, harmonische Wechselverhältniß gestellt. Der Fortschritt der Heiligung aber ist unserseits bedingt durch jene öfter erwähnten Momente: die fortgesetzte Aneignung Christi, die productive Thätigkeit im Geiste Christi, die schonungslose Ausscheidung alles Unreinen, die ernste Bekämpfung der Sünde und alles Dessen, was aus der Sünde stammt.

Dieser Läuterungsproceß, welcher bis an's Ende unsers Lebens eine so große Bedeutung behält, muß im ganzen Umfange des persönlichen Lebens durchgeführt werden; und es giebt schlechterdings keinen Kreis des Personlebens, der hierin eine Ausnahme bilden dürfte. Er ist durchzuführen auf dem Gebiete der sinnenden Betrachtung und des Gebets, der Thätigkeit und des Leidens, in allen Beziehungen zur Welt, was ihre Aneignung und ihren Gebrauch betrifft; denn auf jedem Punkte findet sich eine aus dem alten Menschen stammende Unreinheit und Abnormität. Und eben darum muß es allezeit im christlichen Leben ein asketisches Moment geben, eine Tugendübung, welche darauf ausgeht, die Hindernisse jeder Tugend zu beseitigen, dagegen die Mittel zu ihrer Ausbildung anzuwenden. Die hier angedeutete zwiefache Läuterung, einerseits die das Arge ausstoßende, anderseits die positiv entwickelnde, bildende, aufbauende, findet auch ihr Vorbild in dem Verfahren des Herrn gegen seine Jünger. Denn theils befreit er sie von ihren Vorurtheilen und Illusionen, corrigirt und reinigt ihre Seelen, was er sinnbildlich durch das Fußwaschen (Joh. 13) darstellt; theils zieht er sie heran, und belebt von Stufe zu Stufe ihr ganzes Wesen, während er eine neue, höhere Productivität ihnen verheißt („Wer an mich glaubet, von Deß Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen" Joh. 7, 38), wie ja auch das große Werk, welches Christus für die Menschheit vollbringt, einerseits auf die Erlösung unsres Geschlechts, daß dieses der Sünde los und ledig werde, und zu-

gleich auf die Neugeburt desselben, daß es zu einer höheren Lebensstufe erhoben werde, abgesehen ist. Daher läßt sich unsre in Christi Nachfolge zu erfüllende Lebensaufgabe auch so ausdrücken, daß man sagt: wir sollen mit Christus sterben und mit Ihm leben. Sowie Christus für die Sünde gestorben ist, also sollen wir der Sünde und der Welt absterben; und sowie Christus von den Todten auferstanden ist, also sollen wir in einem neuen Leben wandeln. Wo die eine dieser zusammengehörigen Seiten ohne die andere cultivirt wird, entsteht eben eine einseitige Lebensrichtung, von welcher die Geschichte der Kirche uns viele Beispiele vorführt. Die eine Einseitigkeit erscheint in der asketischen Lebensrichtung, im römischen Klosterleben und im protestantischen Pietismus. Hier wird die christliche Lebensaufgabe ausschließlich in die Ablegung der Sünde, die Ertödtung des Fleisches, das Absterben für die Welt gesetzt, während von der Entwickelung der menschlichen Gaben und Kräfte, von einer schöpferischen, neubelebenden Wirkung, niemals die Rede ist. Wohl ertheilt man Anweisungen zu einem seligen Tode: eine Anweisung zum seligen Leben, wiefern dieses schon hienieden möglich sei, giebt es nicht. Man predigt nur, daß, wer an Christus glaubt, nicht verloren gehen soll, nicht aber, daß von Jedem, der an Ihn glaubt, Lebenskräfte und Lebensströme ausgehen sollen. Man predigt nur, daß Christus uns die Vergebung der Sünden ertheile, aber nicht, daß Er selber das Brod des Lebens sei. Dieser asketischen Einseitigkeit ist diejenige entgegengesetzt, welche wir als die hellenisirende bezeichnen können, da sie nämlich das griechische Heidenthum mit dem Christenthume zu verschmelzen sucht. Während der Anfangszeiten der christlichen Kirche ist sie besonders in der griechischen Kirche hervorgetreten, in der neueren Zeit aber in einer Anzahl von Erscheinungen, welche alle dieses Gemeinsame haben, daß ein heidnischer Humanitarismus in ihnen mit dem Christenthume vermengt ist. Dieser ganzen Anschauungsweise zufolge

werden Sünde und Erlösung in den Schatten gestellt, und Christus vorzugsweise nur als die Vollendung der menschlichen Natur betrachtet, als der Höhepunkt der Entwickelung des Geschlechts, von welchem eine neue, vollkommnere Lebensentwickelung ausgehen sollte. Die Nachfolge Christi wird alsdann in eine nach seinem Vorbilde harmonisch fortschreitende Entwickelung gesetzt. Der Gegensatz zwischen dem alten und neuen Menschen, zwischen der alten, durch die Sünde gestörten Entwickelung, deren Nachwirkungen in dem Leben jedes Christen zu erkennen sind, und der neuen durch Christus begründeten Entwickelung, welche sich noch durch alle die alten Hindernisse durchzukämpfen hat, wird völlig übersehen. Nur, wo man's mit der Sünde nicht ernstlich nimmt, kann man den optimistischen Traum einer harmonisch fortschreitenden Entwickelung träumen, obgleich diese allerdings als Ideal uns vorschweben soll. Die Sache verhält sich keineswegs so, daß unser christliches Leben in dem Wechsel von Aneignung und schöpferischer Thätigkeit, von Assimilation und Production, rythmisch verlaufen sollte. Es bedarf einer beständigen Excretion, d. i. einer Aussonderung der ungesunden und verderblichen Stoffe, welche wir in uns tragen, eines fortgesetzten Ausfegens des alten Sauerteigs (1. Kor. 5, 7). Freilich ist in dem wirklich Wiedergebornen die Sünde gebrochen, die Sünde mit ihrer Fleischeslust, Augenlust und hoffärtigen Leben, mit ihrem optimistischen Leichtsinne und ihrem pessimistischen Trübsinne, mit ihrer heftigen, hastigen, sich überstürzenden Unruhe und ihrer trägen Ruhe, Schläfrigkeit und Gleichgültigkeit, mit dem trotzigen und verzagten Herzen: dennoch sind, je nach der sündhaften Eigenthümlichkeit eines Jeden, viele Reste dieses Sauerteigs auch in ihm noch immer vorhanden.

Besonders sind es Leiden, durch welche unser Gott, der für das Reich Gottes uns erziehen will, die unerläßlich nöthige Reinigung bei uns fördert. Ebenso gehört zu seiner großen Erziehungsarbeit in dem gegenwärtigen Leben auch Dieß, daß

wir so häufig in einem widerstrebenden irdischen Stoffe arbeiten, so häufig grobe, oder wiederum kleinliche, triviale, unsäglich prosaische Verrichtungen besorgen müssen, daß wir so häufig Zeit und Fleiß und Sorge an ganz untergeordnete, elende und nichtige Dinge verschwenden müssen, welche mit unserer hohen und ewigen Bestimmung sich durchaus nicht zu vertragen scheinen. Indessen wohnt gerade diesen Trivialitäten, diesem groben, widerstrebenden Stoffe, in asketischem und pädagogischem Sinne eine große Bedeutung bei, welche dahin zielt, daß durch sie unser Egoismus, besonders unser geistlicher Hochmuth gebrochen werde, daß wir dienenden Gehorsam lernen. Leibliche Leiden und Druck, die hiemit verbundene, oft beschwerliche Sorge für die Bedürfnisse des Leibes, müssen gerade bei geistig angelegten Naturen nicht selten dazu dienen, daß verderbliche geistige Stoffe ausgeschieden werden und gleichsam verdunsten.

Allerdings kann Gottes Erziehungsarbeit ihr Werk an dem Menschen nicht vollziehen, wenn die menschliche Selbsterziehung nicht hinzutritt. In dieser muß aber das kritische, reinigende und das Arge bekämpfende Verfahren, wie ein fortgesetzter Exorcismus, Hand in Hand gehen mit dem aus- und durchbildenden, positiv fortschreitenden, die ewige Individualität oder den Genius gestaltenden Verfahren. Nur auf diese Weise ist es möglich, daß nach und nach die Seele in der Nachfolge Christi vollendet werde, indem sie, unter stetem Kampfe mit den zerstörenden, todtbringenden Mächten, sich selbst ihren inneren Leib erbaut, dazu diesen äußeren, sterblichen Leib selbst zu einem Organe des Geistes bildet, unter Schmerzen und Heimweh an ihrem unsichtbaren Hochzeitskleide wirkt, und vorzugsweise gerade in finstren, thränenreichen Stunden sich den Schatz ansammelt, welchen sie in das jenseitige Reich mit sich hinübernehmen soll.

Das tiefste Motiv. Die Seligkeit und die uneigennützige Liebe zu Gott. Das tiefste Quietiv.

§. 106.

Eine Hauptfrage für jede ethische Lebensanschauung ist die Frage nach dem Motive oder Beweggrunde der sittlichen Handlungen. Im christlichen Leben ist die dankbare Liebe zu dem Gotte des Heils, welcher allein aus Gnaden den Grund der Seligkeit in uns gelegt hat, und auch vollenden will, was er angefangen hat, der tiefste aller Beweggründe der Tugend, auf welchen alle andren Motive zurückzuführen sind. Wenn man die reine (mit nichts Fremdartigem gemischte), uneigennützige Hochachtung vor dem Gesetze, vor der Majestät des Pflichtgebotes, als das eigentliche Motiv der Tugend geltend gemacht hat (Kant), so können wir freilich diesem Motive unsre Hochachtung nicht versagen, dennoch aber nicht es als das tiefste von allen ansehen. Denn in dem Reiche der Persönlichkeit kann nun einmal nicht das Verhältniß zu einem unpersönlichen Gesetze, sondern nur unser persönliches Verhältniß zu Gott den innersten Beweggrund des Handelns abgeben. Unser ganzes Christenthum beruht darauf, daß wir von Gott geliebt sind, daß wir die Vergebung der Sünden von ihm empfangen haben, daß wir als Kinder Gottes angenommen sind, darauf, daß Er Selbst Seinen Gnadenbund mit uns in der Taufe aufgerichtet hat, ein Verhältniß der Gegenseitigkeit, in welchem Er, der ewig Liebende, von uns geliebt sein will. Und aus diesem Bewußtsein entspringt die Dankbarkeit gegen Gott den Vater und unsern Heiland, welche uns zu dem neuen Gehorsam verpflichtet, und welche mit der kindlichen Zuversicht und der Hingebung in den Willen Gottes unzertrennlich verbunden ist. Aber die dankbare Liebe schließt die bewundernde Liebe, welche Gott um Seiner

Selbst willen liebt, keineswegs aus, schließt sie vielmehr ein. Wie könnte ich wohl Gott lieben, versenkte ich mich nicht auch in anbetende Betrachtung seiner Vollkommenheit und der Herrlichkeit Christi, stünde nicht das Reich Gottes vor mir als das in sich selbst Gute, was an und für sich, auch unabhängig von den mir, dem Einzelnen, erwiesenen Wohlthaten Gottes, das unbedingt Werthvollste sei? Dankbarkeit und Bewunderung, in Verbindung mit unbegrenztem Vertrauen, sind die großen Motive, welche zu allen in Wahrheit christlichen Handlungen antreiben, zu den großen, opferreichen Thaten auf dem Schauplatze der Geschichte, wie zu den stillen, unbeachteten Liebeswerken. „Das that ich für dich; was thust du für mich?" lautete jene Inschrift unter einem Christusbilde, einem Ecce homo, welche auf Zinzendorf einen so tiefen, für seine übrige Lebensarbeit entscheidenden Eindruck hervorbrachte. Derselbe Grundgedanke ist aber und bleibt das eigentlich Bewegende aller christlichen Thätigkeit. Und unzertrennlich hängt mit diesem Gedanken die Bewunderung und Anbetung der unergründlichen Tiefen der Liebe Gottes in Christo zusammen (Ephes. 3, 17 ff.). Jedoch nur in der treuen Nachfolge des Herrn entfaltet die bewundernde Liebe sich auf dem Grunde der Dankbarkeit. Ihr tiefstes und innerstes Motiv kann jederzeit nur die Dankbarkeit gegen den Vater Jesu Christi sein für Dasjenige, was er um der Menschheit und um meinetwillen gethan hat, für die nicht zu zählenden Segnungen, mit denen er uns gesegnet hat. Wo Dieses nicht festgehalten wird, da kommt eine Verirrung an den Tag, wie jene, in welche Fenelon (1651—1715) gerieth in seiner Lehre von der uneigennützigen Liebe zu Gott. Sie erinnert uns aber sowohl an ältere Abwege der Mystik, als an neuere pantheistische Verirrungen.

Nach Fenelon liebt die uneigennützige Liebe Gott allein um Seiner Vollkommenheit willen, also mit der Liebe der reinen Bewunderung, nicht aber um der genossenen Wohlthaten willen, in welchem Falle immer einiges intérêt propre, also einiger Egoismus, dabei wäre. Wenn unsre Liebe rein und vollkommen

sein solle, so dürfe keinerlei Rücksicht auf unsre eigene Seligkeit als Motiv sich einmischen. Nicht unsre Seligkeit, nein, Gottes Ehre müsse unser Hauptaugenmerk sein. Fenelon tadelt es nicht geradezu, wenn manche Menschen noch des Motivs der Seligkeit und der göttlichen Wohlthaten bedürfen, gleichwie man es auch nicht tadeln könne, daß es Kranke giebt, die nur mit Hülfe einer Krücke gehen können. Er will es aber anerkannt wissen, daß Dieses eine Unvollkommenheit, eine niedere Stufe sei, solcher Krücken zu bedürfen, solches Beweggrundes zur Liebe Gottes, da Er ausschließlich um seiner eigenen Vollkommenheit willen solle geliebt werden*). Selbst alsdann, wenn Gott mich garnicht wollte selig machen, selbst, wenn er mich dem Tode übergäbe und in die Nacht der Vernichtung versenkte, müßte ich Ihn lieben: denn also nur würde ich in die Wege Gottes eingehen, deren letztes Ziel nicht meine Seligkeit ist, sondern Gottes Ehre. — Es ist bekannt, welchen Anstoß diese Lehre Fenelon's gegeben, und welche Kränkungen sie jenem edlen Geiste im Streite mit Bossuet zugezogen hat. Aber unzweifelhaft wird seine Lehre, ungeachtet der verschiedenen Corrective, durch welche er selbst sie zu mildern bemüht war, doch dem christlichen Sinne, der sich auf dem Grunde des Evangeliums erbauen will, immerdar anstößig bleiben. Denn so erhaben es auch klingen mag, daß wir mit reiner und ungetrübter Liebe unsern Gott lieben sollen, so bleibt doch die Consequenz dieser Lehre, welche auch Bossuet nachwies, daß die Dankbarkeit gegen den Gott, welcher in Christus uns den Grund unsrer Seligkeit, zugleich mit der Verheißung zukünftiger Seligkeit, geschenkt hat, eine niedere Stufe sei, welche Jeder, der zur Vollkommenheit fortschreiten wolle, hinter sich lassen müsse; hierauf wird aber ein christliches Gemüth niemals eingehen können, und zwar darum nicht, weil es in alle

---

*) L'amour sans aucun motif de l'intérêt propre pour la béatitude est manifestement plus parfait que celui, qui est mélangé de ce motif d'intérêt propre (Sur le pur amour).

Ewigkeit nicht vergessen will und kann, daß es einen Herrn hat, welcher es von Sünde und Tod erlöst. Wenn Fenelon sagt: zwar sei Gotte zu danken, weil Dieses einmal sein Wille sei, aber Gottes Wohlthaten dürften kein Motiv sein für unsre Liebe zu ihm, da die Liebe eine reine Hingebung sein solle ohne Rücksicht auf unser eignes Wohl; so hat er den Apostel Johannes gegen sich, welcher spricht: „Lasset uns Ihn lieben, denn Er hat uns zuerst geliebt" (1 Joh. 4, 19). Das Wahre in Fenelon's Lehre ist, daß es freilich eine engherzige Dankbarkeit giebt, bei welcher der Einzelne egoistisch in sich selbst und seinen kleinen Interessen abgeschlossen bleibt, ohne sympathisch von den Segnungen der Liebe Gottes über alle Creatur mitbewegt zu werden, eine Dankbarkeit, welche sich nur der Gaben, aber nicht des Gebers freut. Das Wahre ist, daß ich die Liebe zu Gott niemals als ein bloßes Mittel verstehen darf, durch das ich die Seligkeit mir verschaffen möchte, als wäre die Seligkeit Etwas, was außer und abgesehen von Gott könnte genossen werden, während vielmehr die Seligkeit, welche von der Heiligkeit nicht getrennt werden darf, in der heiligen Gottesgemeinschaft selbst besteht. Das Wahre ist, daß es in dem inneren Leben Augenblicke giebt, in welchen das Dankesgefühl und die Rücksicht auf unsre eigene Seligkeit als solche sich nicht geltend macht, sondern, gleich einer aufgelösten und in Duft zerfließenden Salbe, in dem allgemeinen Elemente bewundernder Anbetung wie zerschmilzt. Und die Seligkeit wäre ja gewiß dieses Namens nicht werth, wenn sie nicht insonderheit die anbetende Liebe und alle Wonnen staunender Anbetung in sich schlösse. Aber eine Illusion ist es zu nennen, wenn man sich vorstellt, es gebe eine wirkliche Liebe zu Gott, in welcher nicht auch die menschliche Persönlichkeit ihre eigene Befriedigung suchte und fände, in welcher der Mensch zwar Gotte seine Liebe geben, aber nicht Liebe von Gott empfangen, oder doch nur um der Ehre Gottes, aber garnicht um seiner eigenen Seligkeit willen sie empfangen wollte. Die Fenelon'sche Lehre von der uneigennützigen Liebe

zu Gott enthält eine partielle Verleugnung der ewigen Bedeutung, welche die menschliche Persönlichkeit vor Gott selber hat. Denn er hat diese nicht als ein bloßes Mittel für seine Ehre, sondern zugleich als Selbstzweck gesetzt, und zwar dadurch, daß er sie zu Seiner Lebensgemeinschaft bestimmte. Und was wir vor allen Dingen in Gott bewundern, und wodurch Seine Ehre sich im vollkommensten Sinne offenbart, ist doch die freie Selbstmittheilung Seiner Liebe an die Geschöpfe, denen er Sein Bild aufgeprägt hat, und welche er aus dem Verderben zu Seiner Herrlichkeit emporheben will. Gilt aber meine Seligkeit als Zweck sogar für Gott selber, alsdann muß sie auch mir dafür gelten, nämlich in der von Gott verordneten Weise, und also, wie Seine Heilsordnung es fordert.

Wir weisen daher die casuistische Annahme zurück, daß Gott unsre Seele etwa dem Tode übergeben wolle, wir aber dennoch, weil Alles zu seiner Ehre geschehen werde, ihn lieben müßten. Denn jene Annahme wäre eine derartige, welche die ethische Grundidee, das heißt, die Liebe als das Wesen Gottes zerstören, und eine willkürliche Allmacht, zu deren Ehre Alles geschehen müsse, als innersten Charakterzug des göttlichen Wesens setzen würde. Eine tiefer eingehende Betrachtung, zu welcher indeß hier der Ort nicht wäre, dürfte uns bald erkennen lassen, daß bei Fenelon die ethische Grundidee an mehreren Punkten seines Systems durch die physische und metaphysische überschattet wird. Hier nur soviel: jene so lebhaft angepriesene Liebe zu Gott, bei welcher wir uns in vollkommener Selbstvergessenheit befinden, bei welcher ich um garnichts mehr ich selbst bin, als jeder Andere (tout est alors égal, parceque le moi est perdu et anéanti; le moi n'est plus moi qu'autrui), bei welcher Ich = alle Selige bin, in denen sich Gottes Ehre offenbart, bei welcher der Zustand der Vollendung darin bestehen soll, daß Alle Gott danken, Keiner aber für sich selber dankt, darum weil Gott Alles zu seiner Ehre hinausführt (ce n'est plus pour nous que nous demandons; ce n'est plus pour nous que nous remercions. On le

remercie d'avoir fait sa volonté et de s'être glorifié lui même) — eine solche uneigennützige Liebe ist auf's Nächste mit Demjenigen verwandt, was in den speculativen Systemen als Einheit menschlichen Denkens mit Gott und dem All der Dinge auftritt, wo der Denker sich eben nur als das reine Auge verhält, jedes individuelle und persönliche Interesse aber ausgeschlossen ist. In Wirklichkeit ist es nichts Anderes, als die reine — das will sagen abstracte — Contemplation, nur in der Gestalt der Mystik. Um dieser ihrer Einkleidung willen erscheint sie, wie bei den großen Mystikern des Mittelalters*), so bei Fenelon, mit jenem überirdischen, himmlischen Ausdrucke, welcher eine so fesselnde und bezaubernde Macht ausübt, und selbst den Denker mit dem Scheine des Religiösen und Ethischen täuscht — ein Engelskopf mit Flügeln, aber ohne Leib, freischwebend in den Wolken und abgelöst von dem wirklichen Individuum, von der wirklichen, vollen Persönlichkeit, also auch von dem klopfenden Menschenherzen. Aber das tiefste Verhalten des Menschen, nämlich das zu seinem Gotte, kann ohne Herz und Gemüth einmal nicht sein.

Daß ein Fenelon ein, für die eigene wie für Andrer Seligkeit lebhaft schlagendes, großes Herz in seiner Brust trug, erkennen wir so sehr, wie irgend Jemand. Aber, mögen wir ihn als christliche Persönlichkeit noch so hoch stellen, auch willig einräumen, daß bei ihm selber jene seine theoretische Verirrung keinen praktischen Einfluß geübt habe, daß sie in Folge seines aufrichtigen Glaubens an Gottes beseligende Gnade, seiner weitherzigen, thätigen Liebe zu Gott und Menschen unschädlich geblieben sei: nichtsdestoweniger wird Bossuet Recht behalten, wenn er, gegenüber einer also verstandenen uneigennützigen Liebe, die Motive der Dankbarkeit und der Seligkeit geltend macht. Unsre evangelischen Lehrer, die da wissen, was wir an der Vergebung der Sünden und Dem, was mit dieser Gott uns geschenkt hat,

---

*) Vgl. des Verfassers Meister Eckardt. Hamburg 1842.

besitzen, sie würdigen, hierin mit jenem katholischen Bischofe übereinstimmend, die Dankbarkeit gegen Gott als das die ganze Persönlichkeit beherrschende Motiv, welches aus der durch die Rechtfertigung gegebenen Gottesgemeinschaft entspringe, und unsern Willen zu den Werken und Opfern der Liebe (den eucharistischen Opfern; vgl. Melanchthon's loci: de sacrificio) bewege. So haben sie sich zu dem richtig verstandenen Seligkeitsmotive: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns erst geliebet" bekannt.

§. 107.

Dasselbe, was im christlichen Leben den tiefsten Beweggrund (Motiv) für den Willen bildet, wird, unter einem andren Gesichtspunkte betrachtet, zugleich der tiefste Beruhigungsgrund (Quietiv). Bei der Nachfolge Christi, in welcher wir lernen, was des Lebens eigentliche Noth und wahre Calamität sei, gewinnen wir unter allen äußeren und inneren Widerwärtigkeiten den innersten Beruhigungs- und Trostgrund in dem Bewußtsein, daß Gott in Christo uns geliebt, daß er in Christo uns Vergebung der Sünden und Kindesrecht geschenkt hat, daß Nichts uns aus seiner Hand reißen, von der Liebe Gottes in Christo scheiden kann (Joh. 10, 28 ff. Röm. 8, 39). Dieselbe Dankbarkeit für Gottes unverdiente Gnade, welche uns zum Wirken und zu Opfern um Christi willen bewegt, bringt zugleich Beruhigung und einen ewigen Trost mit sich, indem sie beständig auf den Glauben und die Hoffnung, als ihren eigenen Lebensgrund, zurückgeht. Eine tiefere und reichere Quelle der inneren Ruhe und des Seelenfriedens unter allen Trübsalen giebt es nicht, als den rechtfertigenden Glauben selbst in seiner Verbindung mit dem kindlichen Danke zu Gott für Seine Barmherzigkeit. Und wiederum giebt es keine tiefere Quelle der Unruhe und des Unfriedens, als das Gefühl, nicht von Gott geliebt, nicht ein Gegenstand der Gottesgnade zu sein, vielmehr unter dem Zorne Gottes zu stehen, als den Zweifel und die Verzweiflung an der eigenen Seligkeit — ein Zustand, welcher im christlichen Leben, und zwar

in der Geschichte der Anfechtungen, eine so bedeutende Rolle spielt. Versteht ein Mensch, Gotte für Seine unverdiente Gnade zu danken, so wird dieser Dank in seinem Geleite stets auch ein unbegrenztes Vertrauen und innige Hingebung haben. Das lebendige Bewußtsein des unaussprechlich Großen und Seligen, was Gott uns geschenkt hat, verpflichtet uns, daß wir „uns genügen lassen an der Gnade Gottes, unser Kreuz auf uns nehmen und Jesu nachfolgen", wirket dadurch dämpfend und beschwichtigend auf die Ungeduld des Willens und das stürmische Verlangen des Herzens, mäßigt die leidenschaftliche Ansprüche an dieses Leben, und macht, daß das Herz in Gott stille werde. In dem Danke keimet schon das Gebet, in welchem der Beter sich völlig in den Willen Dessen hingiebt, ohne welchen kein Sperling auf die Erde fällt, von welchem alle Haare unsres Hauptes gezählt sind, und welcher Denen, die Ihn lieben, will alle Dinge zum Besten dienen lassen. Und unter dem Danken wird die Hoffnung gekräftigt und belebt, daß alle Leiden dieser Zeit „nicht werth sind der Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll", gegen ihr strahlendes Bild garnicht in Betracht kommen. Und Dieses ist's, was in manchen Liedern unsrer lutherischen Kirche mit so wunderbarer Innigkeit zum Ausdrucke kommt, z. B.: „Befiehl du deine Wege", „Wer nur den lieben Gott läßt walten", wie auch in dem schönen Gesange Brorson's: „Hier gilt's, schweigen; hier gilt's, harren!" *)

Und sowie die dankbare Liebe jene anbetende und bewundernde Liebe, die sich in die Erkenntniß Christi vertieft, die Gott und den Heiland um seiner eigenen Vollkommenheit willen liebt,

*) „Her vil ties, her vil bies." — H. A. Brorson, um die Mitte des vor. Jahrhunderts als Bischof von Ribe gestorben, gilt heute noch als einer der bedeutendsten Liederdichter der dänischen Kirche, welcher in der Entwickelungsgeschichte des dortigen Kirchengesanges eine Stelle einnimmt, die mit der unseres Gellert, seines Zeitgenossen, sich vergleichen läßt, welcher aber an geistlicher Tiefe, wie an dichterischem Schwunge, Gellert übertreffen dürfte.
Anm. d. Uebers.

statt sie auszuschließen, vielmehr als etwas zu ihr Gehöriges nur immer mehr entwickelt und steigert: so ist es auf der andren Seite ausgemacht, daß auch die anbetende, contemplative Liebe mit beruhigender Kraft auf das Gemüth einwirkt. Wenn wir wahrhaft staunend und lobpreisend vor Gott und Christus, vor seinem Werke und Reiche, als dem über Alles Staunens- und Anbetungswürdigen, stille stehen: so verlernen wir dadurch zugleich, Dasjenige anzustaunen, was die Welt als ihr Höchstes anbetet, lernen im richtigen Sinne jenes alte: Nil admirari. Bewundern und verehren wir den Gottes- und Menschensohn, so haben wir daran eine Schutzwehr gegen alle Menschenanbetung, alle Vergötterung menschlicher Personen und Werke, gegen alle Heiligenverehrung, aber auch gegen die Verehrung des Genius, wie sie in der Welt zu allen Zeiten wiederkehrt, die mit den „Genies" getriebene Abgötterei: denn alsdann wissen wir, wie es sich mit allen jenen Genies, wenn sie mit dem Maßstabe wahrer, vollends absoluter Größe gemessen werden, eigentlich verhält. Ist Gottes Reich und seine Siegesgeschichte der Gegenstand unsrer Bewunderung, so behalten wir für die Reiche dieser Welt und ihre, oft sehr zweifelhaften, Herrlichkeiten nur eine sehr bedingte und gemäßigte Bewunderung; ja, es wundert uns alsdann durchaus nicht, in dem wechselvollen Laufe dieser Welt, unter optimistischen Illusionen und pessimistischen Klagen, welche uns umschwirren, wieder und wieder zu sehen, wie auch das Schönste und Herrlichste, was aber nur irdischen Ursprungs ist, dem Gesetze der Vergänglichkeit gehorcht. Denn „alles Fleisch ist wie Heu, und alle Herrlichkeit des Menschen wie des Grases Blume. Aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit" (1 Petri 1, 24). Nicht etwa, als könnten oder wollten wir des Schmerzes und der Wehmuth über die Hinfälligkeit der Dinge, unter welcher die Creatur seufzet, überhoben sein, oder nicht auch, mit dem Apostel und allen Edlen unsres Geschlechts, in dem Hinwelken und dem Untergange des Einzelnen, wie es vor unsre Augen tritt, den Seufzer eines allgemeinen Weltschmerzes ver-

nehmen: aber über dieses Alles erhebt uns doch und beruhigt uns Christus, indem er uns auf das noch verschleierte Reich der Herrlichkeit Gottes hinweist, das mitten durch alle Wirr- und Drangsale der Zeit hindurch still, aber unaufhaltsam fortschreitet.

§. 108.

Die bedeutsame religiöse Erscheinung, welche unter dem Namen des Quietismus bekannt ist, läßt sich als diejenige Einseitigkeit definiren, welche das höchste Ziel der Persönlichkeit darein setzt, von allen Motiven erlöst, und nur noch von Quietiven bestimmt zu werden. Die Seele will hienieden nicht mehr in irgend eine Bewegung gerathen, sondern sich völlig und ausschließlich — zur Ruhe setzen, in die Stille eingehen, in den Gottesfrieden versinken, sogar ablassen von allem Wollen. In einer höchst eigenthümlichen und interessanten Gestalt ist diese Richtung im siebenzehnten Jahrhundert, und zwar im Zusammenhange mit der oben erwähnten Lehre von „der uneigennützigen Liebe Gottes, hervorgetreten. Ihre Repräsentanten sind Michael Molinos (1642—97), Franciscus von Sales (1567—1622), Francisca von Chantal, seine Beichttochter, und Jeanne de la Motte-Guyon (1648—1717). Fenelon fühlte sich von dieser Richtung sympathetisch angezogen, ward ihr Apologet und unterwarf sich um ihretwillen sogar einem Martyrium, ohne jedoch für seine eigene Person Consequenzen aus dieser Lehre zu ziehen. Für Leute, welche die weltliche Geschäftigkeit für das Höchste halten und auf diesem Wege nach Glückseligkeit trachten, wird zwar der Quietismus, wie alle Mystik, keine weitere Bedeutung haben, als die eines kirchenhistorischen Curiosums. Wer aber in den Erscheinungen und Wegen des inneren Lebens einige Erfahrung besitzt, wird ihn stets als eine höchst lehrreiche, unter verschiedenen Formen sich zu allen Zeiten wiederholende Verirrung betrachten. Diese Verirrung kann nicht unter dem Gesichtspunkte der Glückseligkeit, sondern nur unter dem der Seligkeit beurtheilt werden. Denn das Charakteristische

des Quietismus beruht gerade darauf, daß er, um den Willen zur Ruhe zu bringen, selbst auf die Seligkeit resignirt.

Der quietistischen Vollkommenheitslehre zufolge, erlöst die uneigennützige Liebe zu Gott, wenn die Seele völlig von ihr durchdrungen ist, uns von uns selber, bringt jeden Wunsch, jedes Verlangen zum Schweigen; ja, sie versetzt die Seele in vollkommene Passivität, wo sie Nichts mehr wollen kann, und dadurch auch von der Unruhe des Wollens befreit wird. Diejenigen, welche sich zu dieser Stufe erhoben haben, befinden sich in jedem Augenblicke in betender Stimmung; in ihrem Gebete regt sich aber Nichts von eigenem Willen, denn sie beten nur immer Ein Gebet: „Dein Wille geschehe!“ Unter allen äußerlichen Alltagsverrichtungen, selbst unter den Versuchungen, die ihrem „auswendigen Menschen“ widerfahren, unter den unumgänglichen Fehlern, die sie begehen, verharren sie ununterbrochen in demselben contemplativ-mystischen Zustande. In ihrem Innersten herrscht vollkommene Windstille, ein Verklärungsglanz aus der Ewigkeit. Sie gleichen den Alpen, deren Spitzen von der Sonne unter einem wolkenlosen Himmel bestrahlt werden, während ihr Fuß von Nebeln und Gewölken, Sturm und Unwetter umgeben ist. Sie begehren Nichts, wollen Nichts, sondern befinden sich lediglich in demüthiger Erwartung (attente) Dessen, was Gott an innerlichen oder äußerlichen Erfahrungen ihnen zuschicken mag, und preisen in allen Dingen Gott den Herrn. „Seiner Seele Seligkeit zu begehren“, sagt Franciscus von Sales, „ist freilich gut; besser aber ist's, garnichts zu begehren.“ Eines nur sollen wir suchen: die Ehre Gottes. „Schon oft habe ich zu dem Herrn gesagt“, so drückt sich Frau v. Chantal aus, „daß, wenn es ihm gefallen sollte, in der Hölle mir meinen Platz anzuweisen, ich mich durchaus damit zufrieden geben würde, so es anders nur zu Gottes Ehre dient.“ Dieses reine, mit keinem Verlangen gemischte Warten schließt die heilige Gleichgültigkeit (l'indifférence) in sich, in welcher Alles, seien es innere oder äußere Zustände, Lust oder Unlust, Wohl oder Wehe,

der Seele ganz gleichgültig bleibt, da diese nur Eines sucht, nämlich Gottes Ehre. Sie begehrt keines Trostes mehr: denn sie begehrt ja Nichts für sich selbst. Alle Unruhe der Wünsche ist verstummt. In dieser heiligen Gleichgültigkeit spricht Frau von Guyon: „Ich kann garnichts mehr wollen. Ich, ich weiß nicht einmal, ob ich existire, oder nicht." In diesem Zustande völliger Stille entwickelt sich aber die Umwandlung (transformation) der Seele, eine Auflösung, ein Hinschmelzen und Versinken in Gott; und in diesem Versinken ist die heilige Ruhe (la sainte quiétude). Hier athmet das Gebet ohne Worte; und im Gebete verschwindet selbst Bewußtsein und Wille. Hier ist kein Ich weiter: denn der Betende ist für sich selber und die Welt völlig eingeschlummert und in Gott entschlafen. Daher schildert Franciscus von Sales diesen höchsten Zustand unter dem Bilde eines Säuglings, der an seiner Mutter Busen eingeschlummert sei, oder unter dem Bilde einer Statue, die stille und wie festgebannt in ihrer Nische stehe — ein unbewegliches Sein in Gott.

Die große Einseitigkeit, welche dieser Richtung anhaftet, ist schon an jener falschen Anwendung der Bitte: „Dein Wille geschehe!" nachzuweisen. Denn zwar im Allgemeinen könnten wir Fenelon beistimmen, wenn er sagt: „Das einzige, in Wahrheit uns Angehörige ist unser Wille: alles Andere gehört uns nicht. Gesundheit wird der Raub einer Krankheit; Reichthum hängt von äußeren Umständen ab; selbst unsre Geistesgaben sind durch den Körper bedingt. Das Einzige, was wir in Wahrheit unser nennen dürfen, ist der Wille. Undgerade in Hinsicht auf unsern Willen ist Gott ein eifriger Gott, ist er eifersüchtig (jaloux). Er hat ihn uns nicht dazu gegeben, daß wir ihn für uns behalten, sondern damit wir uns seiner ganz und gar entschlagen und ihn Gotte zurückgeben. Wer das Geringste seines Willens für sich selbst behält, begeht an Gott selber einen Raub. Darum muß alles unser Trachten aufgehen in diesem Einen: Dein Wille

geschehe!"*) Mit dieser Bitte aber verhält es sich anders. Nach der Lehre des Evangeliums hat sie keineswegs den Inhalt, daß wir als willenlose Werkzeuge uns Gotte hingeben sollen, sondern vielmehr, daß wir zunächst und vor allem Anderen seine Gnade empfangen. Bei jener Anschauung aber kann von einem Empfangen und Annehmen, von einer Aneignung Gottes garnicht mehr die Rede sein, da der Aneignende selbst in Gott verschwindet, und in keiner, auch nicht der besten Bedeutung des Wortes mehr sein Eigenes suchen will. Die Verkehrtheit erscheint besonders darin, daß die Bitte: „Dein Wille geschehe!" ausschließlich nur als Quietiv gefaßt wird, und nicht zugleich als Motiv. Das eigene Vorbild Christi beweist uns, daß es für ihn selbst nicht zu bloßer Beruhigung und Tröstung gedient hat (wie in Gethsemane, wo er „betrübt war bis in den Tod"), sondern daß des Vaters Wille ihm ebenfalls das Motiv gewesen ist zur Vollendung seines Werkes, der bewegende Grund zu seinem energischen Handeln, seiner machtvollen Wirksamkeit, wie denn überhaupt in dem Menschensohne die contemplative und betende Liebe in harmonischer Einheit blieb mit der wirkenden. Ganz besonders aber zeigt sich das Mißverständniß darin, daß „die Vollkommenen" über das Gebet des Herrn hinausgekommen sind, während seine Gemeinde es doch beten soll bis an's Ende der Tage. Wer aller der übrigen Bitten nicht zu bedürfen meint, wer nicht um das tägliche Brod, nicht um Vergebung unsrer Sünden zu bitten braucht, auch des Gebetes nicht bedarf: „Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Uebel!", der ist schon im Diesseits nicht allein über die Noth und Drangsal der Ewigkeit hinaus, sondern auch über den Gegensatz von Sünde und Gnade. Wenn der Quietismus nicht eben die menschliche Sündhaftigkeit zu gering anschlüge, so wäre es ganz undenkbar, daß er sich vermessen könnte, die geschilderte Stufe der „Vollkommenheit" einzunehmen. Obgleich er mit dem

*) Fénélon, Sur l'existence de Dieu.

Gegensatze von Sünde und Gnade anhebt, so verwandelt dieser Gegensatz sich doch unmerklich in den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen; und während er zu einer höheren Stufe sich aufschwingen will, als der Stufe der Seligkeit, sinkt er herab zu den Elementen dieser Welt, nämlich zum Pantheismus. Dieses „Hinausgehen über" Sünde und Gnade zeigt sich namentlich bei der Frau von Guyon, wenn sie äußert, sie könne nicht mehr beten: „Vergieb uns unsre Schuld"; denn sie liebe Gott in vollkommener Selbstvergessenheit. Das Evangelium lehrt aber nicht, daß die Schuld vergessen, sondern daß ihrer gedacht werden solle. Bei diesem Punkte wird recht offenbar, was es mit jener sainte indifférence eigentlich auf sich hat, daß sie nämlich, als Gleichgültigkeit gegen die Seligkeit, zugleich eine Gleichgültigkeit gegen Sünde und Schuld ist. Gerade jene Bitte: „Vergieb uns unsre Schuld!", welche der Christ täglich zu beten hat, legt ein verurtheilendes Zeugniß ab, nicht bloß gegen den Quietismus, sondern gegen alle falsche Mystik. Diese beginnt freilich mit der Nachfolge Christi; auf dem Wege aber tritt sie in Wahrheit heraus aus dieser Nachfolge, um falsche Höhen zu ersteigen, auf welchen der Mittler und das Vorbild, Christus, mehr und mehr der Betrachtung entschwindet, und nur noch die Rede ist von der reinen, abstracten Gottheit.

In dem Bekenntnisse unsrer evangelischen Kirche zur Rechtfertigung aus dem Glauben, auf welche wir nicht müde werden immer wieder zurückzuweisen, haben wir den allein richtigen Standpunkt zu unsrer Orientirung, um allen mystischen Abwegen zu entgehen. Die empfangende, aneignende und dankende Liebe zu Gott in Christus ist zu gleicher Zeit Quietiv und Motiv. Oder, wenn wir der Sache ihren objectiven Ausdruck geben wollen: Gottes Gnade in Christus ist zu gleicher Zeit der tiefste Beruhigungsgrund und der tiefste Beweggrund. Diese unsre evangelische Anschauung durchdringt auf's Kräftigste alle unsre Kirchenlieder, z. B. jene Strophe Brorson's, welche die

ganze Lehre von der Nachfolge Christi, wie in der Summe, also zusammenfaßt:

Fühlet eurer Seele Schaden,
Voller Demuth eure Schuld;
Senket euch in Jesu Gnaden,
Hofft allein auf Gottes Huld.
Trachtet rastlos nur dahin,
Daß ihr habet Jesu Sinn.
Folget ihm und seinem Leben:
Er wird Muth und Kräfte geben.*)

§. 109.

Mit dem Quietismus verwandt ist die Ethik Spinoza's, welche, vom Christenthume unabhängig, die uneigennützige Liebe Gottes, nicht als Motiv allein, sondern auch als Quietiv, voranstellt: denn durch sie werden wir, sagt er, von uns selbst und aller Unruhe der Endlichkeit erlöst, und kommen zu einer unzerstörbaren Gemüthsruhe, indem wir, in klarer Erkenntniß, uns völlig der ewigen Vernunft hingeben und mit dieser Eins werden. Die von Spinoza gepriesene uneigennützige Liebe bildet von vorneherein den directen Gegensatz gegen die kindlich dankbare Liebe, wie sie der Nachfolge Christi zu Grunde liegt. Gott ist dem Weltweisen nur die unpersönliche Vernunftnothwendigkeit, nichts Anderes als die ewige Ordnung der Dinge, die nothwendige und unabänderliche Naturordnung, unter welcher kein liebendes Vaterherz schlägt. Der Mensch verlangt und erwartet keine Gegenliebe von dieser Gottheit, welche selbst nicht lieben kann,

*) Im Originale:

Kjender Eders store Vaade
I en grundig Ydmyghed,
I vor Herre Jesu Naade
Sänker Eder ganske ned.
Lägger uophörlig Vind
Paa at have Jesu Sind.
Hvad han gjorde, gjörer efter;
Han skal give Mod og Kräfter.

und gegen die menschliche Persönlichkeit, wie gegen jedes andere Geschöpf, sich völlig uninteressirt und gleichgültig verhält. Ebenso wenig kann von Dankbarkeit gegen Gott hier die Rede sein: denn diese Gottheit hat uns nicht zuerst geliebt, uns Nichts gegeben. Alles, sei es wohlthätig für den Menschen oder unheilvoll, geht aus ihrem dunklen, bewußtlosen Schooße mit Nothwendigkeit hervor. Wir empfangen im eigentlichen Sinne nicht ihre Gaben, wir eignen uns ihre Schickungen nicht an: wir nehmen nur die Güter, die wir erreichen können, gebrauchen, was zufällig von diesen uns zufällt, und leiden nur die Uebel, denen wir nicht entgehen können. Die intellectuelle Liebe, in welcher wir uns der ewigen Vernunft und ihren unumstößlichen Gesetzen völlig hingeben, ist scheinbar eine Gestalt der vorhin geschilderten bewundernden Liebe. Jedoch fragen wir: kann wohl die bloß mathematische Nothwendigkeit Gegenstand der Bewunderung und Anbetung werden? Ist nicht Freiheit und Persönlichkeit das einzige in Wahrheit Bewunderungswürdige? Bewundern wir nicht auch die weise Gesetzmäßigkeit der Natur gerade darum, weil wir unter ihr eine intelligente Macht erkennen oder ahnen, welche alle die blinden Kräfte der Natur, ihre Diener und Boten, weit überragt, ja, die Gegenwart eines persönlichen Geistes spüren? In Wahrheit ist Spinoza's intellectuelle Liebe nur die Bejahung und Bestätigung, welche der ewigen Vernunftordnung und ihrer unveränderlichen Gesetzmäßigkeit von Seiten des menschlichen Erkennens ertheilt wird. — Was aber seiner Ethik Großartiges und Erhabenes eigen ist, beruht wesentlich darauf, daß jene klare Vernunfterkenntniß ihm nicht allein Motiv ist, sondern auch Quietiv — wie denn seine ganze Ethik einen quietistischen Anstrich hat —, ein Quietiv, welches die universelle Resignation und Weltentsagung mit sich führt, und hiedurch die bei Spinoza so oft angepriesene ungestörte Gemüthsruhe begründet. Die weitaus meisten Menschen bringen es höchstens zu einer partiellen Resignation. Auf dieses oder jenes Einzelne resigniren sie, halten aber im Uebrigen nach wie

vor ihre Ansprüche an's Leben fest, ihre illusorischen Vorstellungen von Glück und Freude, von diesem oder jenem zeitlichen Gute, in welchem sie solange eine wahre und beständige Befriedigung zu finden meinen, bis sie von einer neuen Widerwärtigkeit, einem neuen Schicksalsschlage getroffen werden, der sie wiederum auf Etwas zu resigniren nöthigt, und so weiter, während sie jedesmal von dem Unerwarteten überrascht werden. Bei Spinoza dagegen begegnet uns die universelle Resignation, welche ihm Goethe's Bewunderung (in seinem: „Wahrheit und Dichtung") in so hohem Grade zugezogen hat. Ein für alle Mal hat er von allem Anfang darauf verzichtet, in dem Unbeständigen und ewig Wechselnden seine Befriedigung zu finden; das endliche Ich, mit allen seinen thörichten Wünschen, seinen Sorgen, seinen Hoffnungen, will er nicht festhalten, womit er nur der ewigen Vernunftordnung widerspräche. Nein, gänzlich uninteressirt und anspruchslos verhält er sich zum Leben, hält sich in contemplativer Gleichgültigkeit in Betreff der weltlichen Güter und Uebel, welche er längst als Scheingüter und Scheinübel erkannt hat. Daß einer solchen inneren Stellung eine gewisse Erhabenheit und eine wenigstens negative Wahrheit zuzusprechen sei, soll nicht geleugnet werden. Derselben Erhabenheit der Gesinnung, derselben negativen Wahrheit, begegnen wir auch in der von Schopenhauer so hochgepriesenen indischen (budhaistischen) Ethik, welche „das Nichts" als die schließliche Begriffsbestimmung und den wahren Inhalt dieses Lebens setzt, welche lehrt, daß die Mehrzahl der Menschen von der Maja (d. i. dem Scheine, dem Phänomene) betrogen werden, welche ihre Sinne umschleiert, wogegen der Weise den Schleier der Maja zerrissen hat, die Illusion durchschaut, und dadurch zu jener über Alles erhabenen, contemplativen Gleichgültigkeit gelangt*).

---

*) Vgl. die von Schopenhauer (Parerga und Paralipomena Bd. I, 435) angeführte Stelle eines Gedichtes:

So gründlich aber dieses Quietiv auf den ersten Blick auch erscheinen mag, so leidet es doch an einem wesentlichen Mangel. Ihm fehlt etwas sehr Wesentliches, sofern das höchste Gut, welches hier zum Ersatze gegeben wird, ebenfalls ein Nichts ist, wie alles Uebrige, und weil die menschliche Persönlichkeit sich selber ebenfalls als ein Nichts betrachten muß. Das Nämliche gilt von Spinoza. Das höchste Gut, zu welchem er uns einladet, nämlich die klare Erkenntniß Gottes, welche uns von allen Illusionen erlösen soll, ist, ethisch betrachtet — Nichts, sofern das Princip seiner ewigen Vernunftordnung nicht ein ethisches, sondern lediglich ein logisch-physisches Princip ist. Der Pantheismus kann uns allerdings das negativ Wahre lehren, nämlich Weltentsagung und Weltverachtung. Diese vermag aber nur Diejenigen zu beruhigen, in welchen die tiefsten Bedürfnisse und heiligsten Forderungen der Persönlichkeit erstickt, oder noch garnicht erwacht sind, welche sich ihrer ewigen Individualität und ihres ewigen Rapports mit einer höheren Welt noch garnicht bewußt geworden sind. Denn die ethische Persönlichkeit bedarf nicht der Resignation allein, sondern des reellen Trostes, eines Ersatzes von einer höheren Natur und in einer höheren Ordnung der Dinge für Das, was sie in dieser niederen verloren hat. Unmöglich kann sie die Forderung aufgeben, ihre Seele zu erlösen und selig zu werden. Und je besser wir durch reifere Erfahrung lernen, die Dinge dieser Welt nicht mehr anzustaunen, vielmehr selbst dem Besten, was sie enthält, nur eine sehr eingeschränkte und bedingte Bewunderung zu gewähren: desto mehr bedürfen wir zu Dem, was unsere unbedingte Bewunderung finden soll, einer solchen Weisheit, welche nicht, nach-

---

Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht in Leid darüber, es ist nichts.
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen.
Geh' an der Welt vorüber, es ist nichts.

dem sie durchstudirt worden, so fade und unbefriedigend wird, wie die Weisheit dieser Welt, sondern einer solchen, welche ein ewiges Reich, als das absolut Unerschöpfliche und Bewunderns-werthe, vor unsern Blicken entschleiert. Und je mehr die Welt eines ihrer Güter nach dem anderen uns wieder nimmt, Jugend, Gesundheit, Arbeitskraft, Freunde, desto mehr bedürfen wir Seiner, dem wir mit unbegrenztem Danke uns hingeben können, bedürfen einen Lobgesang zu hören, welcher alle Klagen der Welt über Sünde, Kummer und Tod übertönt und besänftigt.

Im selben Maaße, wie die Jünger Christi in dem Frieden des Reiches Gottes und der bewundernden Anerkennung der Herrlichkeit dieses Reiches wachsen, wächst in ihnen auch die rechte Gleichgültigkeit gegen die Güter und Uebel dieser Welt; ja, sie lernen, unter Stürmen und Lebensgefahren ruhig schlafen, nach des Herrn Vorbilde, welcher im Sturme auf dem See Genezareth schlief, jenem Vorbilde für den echten Quietismus: die heilige Ruhe in dem Schooße des himmlischen Vaters, während die Wogen über das Schiff schlagen. Und im selben Maaße, wie sie im Frieden wachsen, wächst in ihnen auch die christliche Freude, welche nicht eine Freude ist über dieses oder jenes irdische Gut, daß sie insofern eine Freude über Nichts zu sein scheint, welche vielmehr die Freude ist über das Eine, auf das sich freilich nicht mit dem Finger hinweisen läßt, gegen welches aber alles Weltliche Nichts ist, ja, das alle Dinge neu macht und eine neue Welt vor uns aufgehen läßt, die Freude an dem Herrn und seinem Reiche, die Freude über das ewige Leben selbst. Der Friede ist die unerläßliche Grundlage der Freude, weßhalb diese niemals ohne Frieden ist, obgleich das Umgekehrte wohl stattfinden kann. Haben doch Manche von einem bitteren Frieden geredet, einem Frieden, welcher einen Zusatz von Bitterkeit enthalte, in welchen sich eine schmerzliche Entbehrung oder eine schmerzliche Erinnerung hineinmische. Und wir wissen, daß Jemand, welcher viele Unruhe, verschuldete und unverschuldete, durchgemacht hatte, später aber zum Herrn bekehrt ward, daß Dieser einst, über den Zustand

seines inneren Lebens befragt, antwortete: Ich habe Frieden, aber fröhlich bin ich nicht — eine Antwort, welche wohl Mehrere, auch Gläubige, geben würden. Gleichwohl muß man sagen, daß ein Friede, in welchem gar keine Freude ist, einen unvollkommenen Zustand des christlichen Lebens bezeichne, obgleich dieser Zustand sich bei manchen ernsten Christen findet, welche nur hin und wieder einen Schimmer von Freude, höchstens frohe Augenblicke haben, während der Apostel schreibt: „Freuet euch in dem Herrn allewege" (Phil. 4, 4), also eine anhaltende Freude des Gemüthes fordert. Dieses Letztere ist das christlich Normale, wenngleich es Vielen unter uns eher als ein Ziel, dem wir näher kommen sollen, vorschwebt, als daß wir es schon ergriffen haben, wie denn auch bei Manchen ihr natürliches Temperament Dem entgegensteht. Wo aber das christliche Leben ein freudloses ist, da hat weder der Friede, noch die bewundernde Erkenntniß und Liebe die rechte Tiefe, oder, wenn sie diese auch wirklich hätte, doch nicht die rechte Ausbreitung im Inneren gewonnen. Denn die Freude, als das lebendige Gefühl von der Gegenwart des höchsten Gutes in der Seele, das Gefühl der schon hienieden anhebenden Seligkeit, ist der Friede selbst mit seinem befruchtenden Segen, welcher sich je mehr und mehr in allen Richtungen des inneren Lebens ausbreitet, seine erwärmenden und belebenden Lichtstrahlen auch über die finstren und kalten Seiten desselben ergießt, Kummer und Wehmuth verklärt, und keinen Winkel der Seele unerhellt läßt. Der Friede, als Gewißheit der Versöhnung mit Gott und der Vergebung der Sünden, ist allerdings das Erste, das Eine unbedingt Nothwendige; und wo dieses Eine nicht in Ordnung ist, da bleibt alles Reden von christlicher Freude nur loses und oberflächliches Gerede, Verwechslung christlicher und weltlicher Freude. Zu Denen aber, welche den Frieden der Versöhnung besitzen, und dennoch klagen, daß sie nicht fröhlich sein können, muß gesagt werden: Versenket euch nur tiefer in den Frieden, habet nur mehr Dankbarkeit, übet mehr Anbetung, und ihr werdet fröhlich werden!

Ein herrliches Bild christlichen Seelenfriedens erscheint uns in unsrem Luther, in ihm, welcher so schmerzlich um dieses Gut gerungen hat. Er ist ein Mann des Kampfes, des immer neu anhebenden Streites: mitten im Kampfe aber erhebt ihn der Friede Gottes innerlich über die ganze Welt; und, wenn dieser auch zuweilen durch die anstürmenden Feinde und Anfechtungen gestört wird, gewinnt er ihn dennoch Kraft seines Glaubens und Gebetes immer wieder. Und gerade bei ihm zeigt sich der Friede so oft begleitet von kindlicher Freude im Herrn. Dazu sehen wir an Luther, was die wahre, evangelische Gleichgültigkeit, die Nichtachtung auch der theuersten Güter der Erde bedeutet, jene Gesinnung, welche einen so großartigen, unvergeßlichen Ausdruck gefunden hat in seinem Heldenliede:

Nehmen sie uns den Leib,
Gut, Ehr, Kind und Weib:
Laß fahren dahin,
Sie haben's keinen Gewinn:
Das Reich muß uns doch bleiben.

In diesem: „Laß fahren dahin!" spricht der christliche Gleichmuth sich aus, welchem das gebrachte Opfer nicht etwa keinen Schmerz kostet, welcher aber eine Erhebung über den Schmerz ist. Und in diesem: „Das Reich muß uns doch bleiben!" offenbart sich der Besitz und die Unanfechtbarkeit eines Gutes, eines Friedens und einer Freude (in denen eben das Wesen des Reiches Gottes besteht), mit welchem verglichen alle andren Güter als indifferente gelten müssen.

Auch an Fenelon erblicken wir ein erhebendes Bild des, mit einer stillen Freude verbundenen, christlichen Seelenfriedens. Denn die vorhin geschilderte theoretische Verirrung, sowie die confessionelle Beschränktheit, mit welcher allerdings auch er behaftet erscheint, werden praktisch überwunden durch das echt Evangelische seines Gemüthes und durch die wahre Mystik, zu welcher er immer wieder zurückgeführt wird, die Mystik, welche der Apostel in jenen Worten andeutet: „Wer dem Herrn an-

hangt, der ist Ein Geist mit ihm" (1 Kor. 6, 17). Freilich gehört er nicht zu den mächtigen Helden und Streitern des Herrn, ist nicht der große Mann, wie Luther. Wohl aber ist er ein großer Mensch, ein christlicher Weiser, dessen ganze Persönlichkeit den Stempel der Liebe, der Entsagung, des Friedens trägt; und dieser spiegelte sich auch in seiner leiblichen Physiognomie, welche, wie seine Originalportraits zeigen, so ganz den Ausdruck des Uebermateriellen darstellt, des Geistes, der bei ihm zur Seele geworden ist, in jenem Angesichte, aus welchem der innere Friede uns entgegenleuchtet. Und groß beweist er sich nicht allein den großen Bekümmernissen und Widerwärtigkeiten gegenüber, welche er zu tragen weiß, sondern auch den kleinen. Und zu seiner bewunderns- und liebenswürdigen Eigenthümlichkeit, durch welche er für so Viele ein wahrer Seelsorger geworden ist, gehöret gerade Dieß, daß er einen so großen Blick hatte für das Kleine. Der christliche, für die Welt unüberwindliche Friede soll sich ja keineswegs nur in den außerordentlichen Geschicken, großen Entscheidungen, weltgeschichtlichen Kämpfen zeigen (wie dort auf dem Reichstage zu Worms in jenem: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders!" was unverkennbar einen großartigen Gegensatz bildet gegen Fenelon, welcher nachgebend das päpstliche Verdammungsurtheil über seine Lehre von der Kanzel herab selbst verliest), sondern ebensowohl in dem täglichen Gedränge von Prüfungen und Versuchungen, mit welchen das Alltagsleben, seine kleinen, kleinlichen und trivialen Verhältnisse, uns umspinnen. Und in dieser Beziehung werden Fenelon's Schriften, die ein Bild seiner Persönlichkeit zurückwerfen, das schon durch sich selber beruhigend wirkt, allezeit eine große Bedeutung behalten, auch wenn wir mitunter von unserm evangelischen Standpunkte nicht umhin können, ein Correctiv hinzuzufügen. Sowie er uns für alles unser Thun die Treue im Kleinen empfiehlt, und uns warnt, unsre geistigen Gaben und Vermögen nicht bei kleinen Untreuen und Versäumnissen zuzusetzen, gleich Denen, die ihr materielles Vermögen bei tausenderlei kleinen, für Nichts geachteten Aus-

gaben zusetzen: ebenso legt er zugleich uns an's Herz, unsern Frieden nicht stören zu lassen durch die kleinen, täglichen und stündlichen Verdrießlichkeiten und Sorgen, durch die Jämmerlichkeiten des täglichen Lebens, das geistlose Wesen dieser Welt, durch die Thorheit und Schlechtigkeit der Menschen, lauter Dinge, durch welche so Viele sich ruiniren lassen, wogegen dieses Alles theils asketisch, als Stoff und Mittel unsrer eignen Erbauung, theils als Object christlicher — Verachtung und Gleichgültigkeit behandelt werden sollte. Viele seiner Briefe sind wahre Quietive, wie z. B., wenn er an Jemand, der über die Welt und die Gemeinheit der Menschen ungeduldig geworden war, schreibt: „Laß die Wasser nur verlaufen (Laissez couler les eaux sous les ponts). Laß die Menschen doch Menschen sein, d. h. schwache, eitle, unbeständige, ungerechte, falsche, eingebildete und hochmüthige Geschöpfe. Laß die Welt nur Welt bleiben. Du wirst sie nicht daran hindern. Laß Jeden nur seinem Naturell und seinen Gewohnheiten folgen. Du wirst sie nicht umschmelzen können. Das Kürzeste ist, sie zu lassen und zu tragen. Gewöhne dich an allerlei Unvernunft und Ungerechtigkeit. Du aber bleibe in Gottes Schooße, der da besser, als du selbst, alle diese Uebel sieht, und der sie zuläßt. Begnüge du dich, das Wenige, was dir obliegt, ohne Erhitzung (sans ardeur) auszurichten; und alles Andere laß dir soviel sein, als wäre es garnicht da" *). Dieser Ausspruch, welcher freilich nicht für Jedermann, auch nicht für jede Situation paßt, kann den Eindruck eines gewissen Stoicismus machen; aber, recht verstanden, schließt er, auf der Grundlage des Evangeliums, nur das Wahre des Stoicismus in sich. Denn er darf nicht dahin mißverstanden werden, als preise er einen christlich tingirten Egoismus, eine Gleichgültigkeit, eine Lieblosig-

---

*) Fénélon, Lettres spirituelles: „Ne point prendre feu (nicht außer sich gerathen) sur les déréglements des hommes, mais remettre tout à Dieu en paix dans l'accomplissement de nos devoirs."

keit gegen die Menschen an. Solche Gedanken liegen dem Geiste Fenelon's ferne. Wenn wir im stillen Frieden, im Schooße Gottes, an seinem Vaterherzen bleiben, und alsdann das Kleine, was uns obliegt, wirklich ausrichten, so bedeutet Dieß vielmehr, christlich verstanden, daß wir, an dem uns angewiesenen Platze und mit den uns anvertrauten Gaben, für das Reich Gottes, als für das letzte und höchste Ziel, und hiermit zugleich für die Angelegenheiten der Menschheit und des Menschen, von welchen wir sympathisch bewegt werden, an unserm Theile mitarbeiten. Aber es bedeutet daneben auch, daß die Thorheit und Schlechtigkeit der Menschen unsre eigene Gemeinschaft mit dem Herrn nicht stören dürfe, und daß wir nicht denken sollen, durch unsre Ungeduld und hitzigen Eifer ändern zu können, was zu ändern nun einmal außer unsrer Macht liegt, was der Höchste selbst in seiner Langmuth zuläßt und trägt. Es bedeutet, daß wir in unserm Innern eine Region haben sollen, wohin die weltlichen Störungen und Verdrießlichkeiten, alle die weltliche Unruhe, sich nicht hineindrängen können, daß die zahllosen Dinge, welche uns täglich überlaufen wollen, nicht weiter, als nur in die Vorhöfe unsrer Seele kommen dürfen, daß ihnen aber in das innerste Heiligthum, wo ungetrübte, unzerstörbare Stille wohnen soll, der Eingang nicht zu gestatten sei.

§. 110.

Die Summe der vorstehenden Erörterung ist diese: das gründlichste Quietiv, den tiefsten Frieden und hiermit auch die innigste Freude gewinnen wir allein in der Gemeinschaft des Herrn. Zwar wissen wir, daß der Trost des Evangeliums oft gemißbraucht wird, daß auch die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht selten als ein Schlaftrunk, ein Opiat für das Gewissen verwandt worden ist. Abusus optimi pessimus. Aber alle weltlichen Quietive, wie diese: über seine Fehler sich keine Scrupel zu machen, da Gott ja viel zu erhaben und viel zu gütig sei, um so genau mit uns zu rechten, unter Widerwärtigkeiten in die

Nothwendigkeit, in das nun einmal nicht zu Aendernde sich eben zu schicken, auf die Zeit zu hoffen, welche schon Alles schlichten und stillen werde, Vergessenheit zu suchen in den Zerstreuungen, oder in der Arbeit, die Welt zu nehmen, wie sie ist, (nämlich in geist- und liebloser Gleichgültigkeit, während man selbst keine andre Welt kennt, noch weniger in einer andren Welt lebt), die Welt ihre krummen Wege laufen zu lassen (während man selbst gelegentlich ihren Spuren nachläuft) u. s. w., sie alle sind mehr oder weniger schlechte, oder unzulängliche Palliative, unter welchen Arbeitsamkeit und eine geordnete Thätigkeit freilich zu den besten, auch christlich zu verwerthenden, gehören. Jedoch selbst die tiefsten der weltlichen Quietive enthalten für das tiefste Wehe des Menschenherzens keine Arzenei.

Leute, welche von der kalten und trostlosen Resignation sich abgestoßen fühlen, aber den Frieden Christi nicht kennen, besonders solche, die seit ihrer Jugendzeit bei einer religionslosen Ethik stehen geblieben sind, einer Ethik, deren Leerheit und Dürre sie nicht zu befriedigen vermag, suchen oft unter äußeren und inneren Widerwärtigkeiten ein Quietiv in den schönen Künsten. Gewiß wohnet diesen eine in hohem Grade stillende und besänftigende Kraft bei, sofern sie uns in eine Stimmung versetzen, in welcher wir unser selbst und der Wirklichkeit mit allen ihren Plagen vergessen, in eine andre, höhere Welt uns entrücken, über welche ein Geist des Friedens ausgegossen ist, und wo Alles, was in ihr lebet und webet, wie von der Ruhe der Ewigkeit umschlossen ist. Auch wird die Kunst jederzeit eine Trösterin der Menschen bleiben, obschon sie niemals ihnen den vollen und ewigen Trost wird geben können, wozu sie auch garnicht bestimmt ist. Besonders können wir hier die Musik nennen, „die edle Frau Musica", wie Luther sie nennt, und welche er selbst pflegte und in hohen Ehren hielt, „weil sie den Teufel vertreibe und den Menschen fröhlich mache". Keine andre Kunst hat eine so unmittelbare Macht, nicht allein das Gemüth anzuregen, zu beleben (zu animiren), sondern auch zu beruhigen,

wie diese Kunst. Mag sie immerhin die tiefste Wehmuth, die innigste und schmerzlichste Sehnsucht, oder auch den Sturm der Leidenschaften ausdrücken: alle Stimmungen lösen sich hier in Harmonie, Rythmus und Melodie auf, in welcher jeder Schmerz seinen Stachel verloren hat, jeder Druck der Wirklichkeit gehoben ist. Wir werden inne, daß ein Land des Friedens und der Herrlichkeit uns näher gekommen ist, aus welchem die Ideale, und ganz besonders die unsres eigenen Herzens — denn Jeder, der mit Phantasie zuzuhören versteht, kann in der Musik seine eigenen geheimsten Wünsche, seine innersten Schmerzen und Freuden, seine Last und seine Lust vernehmen, — uns wie eine überirdische Auferstehung und Verklärung entgegentönen. Und obgleich die meisten jener Ideale in der Wirklichkeit für uns unerreichbar sind: dennoch tönen sie hier, wie aus unmittelbarer Gegenwart, in welcher sie unser Theil geworden, und in welcher selbst Wehmuth und Schmerz und nie gestilltes Verlangen — wie in den Beethovenschen Symphonieen und in sämmtlichen Mozartschen Zauberschöpfungen — in unsre Seele einziehen wie lauter Glück und Wohlsein. Daher die Befriedigung, die Ruhe der Stimmung, die Hingabe an diese Stimmung und die Freude daran, der Wunsch, noch länger darin zu verweilen (daher der Ruf da capo), was Alles die Musik bei uns hervorbringt. Keine andre Kunst leidet in demselben Maaße die Wiederholung, keine fordert sie, „die Repetition", so sehr, und zwar, damit die Seele dahinkomme, sich zu wiegen und auszuruhen in der angeklungenen Stimmung. Schon in alter Zeit erkannte man, daß die Musik nicht allein als Motiv könne gebraucht werden, sondern daß sie auch ein mächtiges Quietiv in sich trage. Dieses offenbart sich schon in David's Harfenspiel vor König Saul. Denn, solange David auf der Harfe spielte, wurde Saul's Gemüth gestillet, und der böse Geist, der ihn ängstete und schreckte, wich von ihm (1 Sam. 10, 23. 15). Derselben besänftigenden Macht der Musik gedachten die Griechen, wenn sie in bildlicher Weise von melodischen Weisen und Zaubergesängen redeten, durch

welche sogar die Furcht des Todes beschworen, durch welche das Kind, das unter Todesschauern sich hin und her wälze, plötzlich und völlig beruhigt werden könne. Und bis auf unsre Tage zeugen Tausende von dieser, den schweren irdischen Stoff gleichsam zertheilenden, Macht der Musik. Ihre Eindrücke hat keine Reflexion, keine Weltbildung, auch die herrschende materielle Richtung der Zeit nicht vermocht, irgend abzuschwächen. Vollends die religiöse Musik, aus welcher nicht das Glückseligkeits-, sondern das Seligkeitsideal uns entgegenklingt, kann unser Gemüth oft wie auf Engelsfittigen über irdische Noth und Unruhe emporheben.

Und gleichwohl, wie wenig gewährt uns auch die edelste der Künste! Das Ende der Sache, wenn alle Stimmen gehört sind, bleibt dieses, daß in keiner ihrer Gestalten die Kunst uns den wirklichen Seelenfrieden, die wahre Beruhigung mitzutheilen im Stande ist. Alle Kunst erhält nämlich ihre wahre Bedeutung nur in dem ethischen Zusammenhange des Lebens, nur dadurch, daß sie ein „Schatten ist der zukünftigen Güter“. Ihre letzte und tiefste Bedeutung ist von prophetischer und eschatologischer Natur, indem sie durch die Befreiung, die Loslösung vom irdischen Drucke, welche sie uns im Scheine, oder der Illusion gewährt, zugleich das Zeugniß einer höheren Befreiung ist, welche uns in der Wirklichkeit widerfahren soll, ja, welche uns schon bereitet ist in der zukünftigen Weltharmonie. Die Kunst aber, als bloße Kunst, und außerhalb des, allein den ganzen Menschen und auch seine innerste Persönlichkeit erfassenden, ethischen Zusammenhanges, bleibt nur eine Sirene, deren Gesang uns in einen entzückenden Traumeszustand versetzt, eine Maja, eine bezaubernde Täuschung, welche durch den bloßen Schein von etwas Ewigem uns hintergeht. Die ästhetische Beruhigung ist — wie wir an dem Beispiele des Königs Saul sehen — nur ein rasch vorübergehender Schein-Friede; und wenn wir aus ihren Illusionen erwachen und alsdann nichts Höheres, nichts Besseres besitzen, als nur die Kunst, so befinden wir uns wie-

der in dem alten Jammer, hinausgeworfen auf die nackten Sandbänke der Wirklichkeit, von welchen wir auf einige Augenblicke entrückt waren. Christus allein kann den Frieden uns geben, welcher nicht wieder von uns genommen wird, indem Er nicht damit anfängt, uns in ästhetische Illusionen hineinzuzaubern, vielmehr damit, daß er uns die Wirklichkeit in ihrem ganzen Ernste offenbart, und uns erkennen läßt, daß ihre Noth bei Weitem größer und gefährlicher sei, als wir uns vorgestellt haben, und zwar darum, weil die Quelle aller dieser Noth in unserm eigenen Herzen fließe, aber indem Er alsdann auch spricht, nicht in ästhetischem, sondern ethischem Sinne: „Kommet her zu mir, Alle, die ihr mühselig und beladen seid, auf daß ihr Ruhe findet für eure Seelen; ich selber will sie euch geben."

Der christliche Charakter.

§. 111.

Durch die fortschreitende Heiligung bildet sich der christliche Charakter aus, die Persönlichkeit, welche immer mehr das Gepräge eines Dieners oder einer Dienerin des Herrn, in der Nachfolge Christi, gewinnt. Der Charakter wächst, oder entwickelt sich, in der Schule der Wirklichkeit, des Lebens und der Prüfungen, unter der Ausübung eines Berufes, des Verkehrs mit Anderen, mit der größeren Gemeinschaft, im wechselseitigen Geben und Empfangen, im Kampfe mit der Welt. Mögen die Kreise, die um den Einen und Anderen gezogen sind, größer sein oder kleiner: immer gilt es auch von dem christlichen Charakter, was der Dichter von dem Charakter im Allgemeinen sagt, daß, während das Talent, namentlich das künstlerische, sich in der Stille bildet, der Charakter sich bilde in der Bewegung, der Unruhe und den Conflicten der Welt. Da der Charakter die Einheit der Gesinnung, und die Energie ist, welche die Gesinnung in die That umsetzt: so beruht die Reife und Vollendung des

Charakters theils auf seiner **Reinheit** und **Stärke**, theils auf seinem inneren **Reichthume** und seiner **Harmonie** nach dem Vorbilde des Herrn.

Der reine Charakter ist der **ungemischte** (ἀκέραιος) Charakter. Keine fremden Mächte bestimmen ihn; sondern die Liebe zu Gott und seinem Reiche ist die einzige, das Herz beherrschende und den Willen bestimmende Macht, weßhalb die fortgesetzte Reinigung des Herzens eine unerläßliche Bedingung ist, ohne welche wir zu der Reinheit des Charakters nicht hinankommen können. Zu der christlichen Reinheit des Charakters gehört aber auch die **Reinheit der Lebensanschauung und der Grundsätze**. Sowie die Wissenschaft uns jene Mischformen der Ethik aufzeigt, in denen christliche und heidnische Anschauungen sich verbinden, wie z. B. die Ethik des Mittelalters oft eine Mischung christlicher und aristotelischer Ethik zeigt: ebenso führt das Leben uns häufig solche Misch- und Zwittercharaktere vor die Augen, in denen christliche und heidnische Anschauungen unkritisch verquickt sind. Die Kirchengeschichte zeigt uns, bis auf unsre Tage, Charaktere mit einem unbewußten Zusatze griechischen, römischen oder nordischen Heidenthums; und wer dürfte es verkennen, daß die großen Päpste des Mittelalters, ein Gregor VII., ein Innocenz III., diese gewaltigen, viel bewunderten Kirchenfürsten, Charaktere waren, in denen Christenthum und römisches Heidenthum eine eigenthümliche Mischung eingegangen waren. Denn während sie für das Reich Gottes kämpfen, verwandelte es sich unter ihren Händen in ein Reich dieser Welt; und sie kämpften „für die ewige Stadt", welche sie in einem neuen Sinne zur Herrscherin der Welt machen wollten, ein Kampf, in welchem heutigen Tages wiederum alle Kräfte in einem solchen Grade und mit so exorbitanten Mitteln aufgeboten werden, daß die Wachsamkeit aller, auch katholischen, Regierungen dawider aufgerufen ist. Im Gegensatze gegen jene mittelalterlichen Erscheinungen stellt **Luther** uns einen rein christlichen Charakter dar, welcher nicht für ein irgend ein irdisches Ziel als sein Höch-

stes kämpft, sondern für das Reich Gottes allein. Zu jeder Zeit und in allen Lebenskreisen begegnen uns Mischcharaktere verschiedener Art. So giebt es christliche Charaktere mit unbewußten Zusätzen von Stoicismus; und kaum wird man es bestreiten können, daß nicht allein in Calvin's, sondern auch in Schleiermacher's Persönlichkeit ein Element des Stoicismus sich regte, welches in ihre ganze Lebensanschauung aufgenommen war, welches auch mit ihrer dogmatischen Anschauung zusammenhing (Prädestinationslehre). Andere giebt es, welche einen Zusatz von Eudämonismus, von heidnischem Optimismus oder Pessimismus haben; und je weiter die Welt-, Cultur- und Gesellschaftsverhältnisse von ihrer ursprünglichen Einfachheit sich entfernen, je bunter allerlei disparate Elemente sich in ihnen vermengen, je mehr das Christliche mit dem Humanen in seinen verschiedenen Gestalten ausgeglichen werden soll: desto leichter können auch auf dem Gebiete der Charakterbildungen derartige Mischungen vorkommen. Und diese machen ein wichtiges Capitel aus, wenn es sich darum handelt, mit der Ablegung des alten Menschen Ernst zu machen, nach dem Spruche: „Rein ab, und Christo an!“ Denn die Meisten werden sich darüber ertappen, wie sie diese und jene praktischen Grundsätze sich angeeignet haben, welche aus einer ganz andren Quelle, als dem Christenthume, geflossen sind, Grundsätze des stolzen Selbstgefühls, des genußsüchtigen Eudämonismus, oder der bloßen Weltklugheit. Ohne jene ungetrübte Reinheit der Gesinnung und Lebensanschauung bekommt auch die Energie und Festigkeit des Charakters nicht den rechten Stempel. Denn die Energie des christlichen Charakters ist nicht etwa die Energie, diesen oder jenen selbsteigenen, irdischen Zweck coûte qui coûte durchzusetzen, sondern so zu handeln, daß jederzeit der Forderung: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit!“ Genüge geschehe. Und unter diesem Gesichtspunkte gehört es gerade zu der Festigkeit des christlichen Charakters, nicht rücksichtslos jedes Mittel anzuwenden, sondern ledig-

lich Gottes eigne Mittel. Was bei weltlichen Charakteren oft als Energie bezeichnet wird, ist jene Rücksichtslosigkeit bei der Durchsetznng eines weltlichen Zweckes, oder jene unbeugsame Festigkeit, welche vor keinem Hindernisse, welches es auch sei, zurückweicht, bis sie zum Ziele hindurchgedrungen ist. Eine solche Festigkeit beruht aber nur darauf, daß ihr Wille, auf eine unfreie Art, in irgend einem particulären irdischen Zwecke fest geworden ist, so daß er von ihm garnicht los kommt, während der wahrhaft christliche Charakter nur auf Eines, auf das Reich Gottes, seinen Willen gesetzt hat, und, obgleich er mit Nachdruck jeden pflichtmäßigen irdischen Zweck verfolgt, doch zugleich von einem solchen jederzeit mit Luther zu sprechen bereit ist: „Laß fahren dahin!" Daher findet zwischen Reinheit und Festigkeit des Charakters eine Wechselwirkung Statt. Nur der reine Wille kann der in Wahrheit energische sein: denn die wahre Energie beweist sich darin, daß sie die Forderungen des Reiches Gottes mit Hintansetzung alles Anderen durchsetzt, nicht bloß kämpfend, sondern auch leidend, während der weltliche Charakter nur also einen Sieg über die Welt gewinnt, daß er sich in einem anderen, und zwar wesentlicheren Sinne von ihr besiegen läßt, daß er sein Gewissen zum Opfer bringt und den Abgöttern Weihrauch streut. Auf der andren Seite muß man aber auch sagen, daß nur der in wahrhaft energische Wille auch der in Wahrheit reine ist. Denn ein Wille, der mächtig ist und beim Handeln dem Fleische und der Welt beständig nachgiebt, seine guten Vorsätze verleugnet und von ihnen abfällt, ehe der Hahn dreimal gekräht hat, ein Wille, welcher sich nicht, wie St. Jacobus spricht (1, 8. 27. 4, 4), von der Welt unbefleckt hält, sondern um ihrer Freundschaft willen gelegentlich mit ihr buhlet, und unbeständig ist in allen seinen Wegen, kann doch nur in einem sehr eingeschränkten Sinne ein reiner Wille genannt werden. Er hat seinen Preis, für den er feil ist.

Allein die Vollkommenheit des christlichen Charakters ist nicht allein durch seine Reinheit und Energie bedingt, sondern

auch durch seinen inneren Reichthum und seine Harmonie, wie diese beiden Vorzüge in absolutem Sinne aus dem Bilde Christi uns entgegentreten. Das Harmonische ist die Einheit verschiedener, ja entgegengesetzter Momente; und die Harmonie beruht daher auf dem Reichthume und der Mannigfaltigkeit Dessen, was harmonisirt wird. Je vielseitiger die Individualität ist, je mehr Interessen, und zwar nicht allein persönliche, sondern auch allgemeine, sie zu umfassen im Stande ist, je reicher die Fülle des Gemüths ist: desto größer, volltöniger und schöner kann auch die Harmonie werden. Es giebt feste und kräftige Charaktere, welche aber nur in geringem Grade harmonisch sind, weil ihre Festigkeit nichts weiter als Starrheit ist, indem sie unbiegsam in Einem Gedanken und Vorsatze wie gefangen sind, oder sich doch nur in einem engen Kreise von Interessen bewegen können. Einen vollendeten Charakter aber giebt es außer dem unsres Herrn und Meisters nicht. Kein menschlicher Charakter ist ohne Dissonanzen, weil keiner ohne Sünde ist. Aber auch kein christlicher Charakter ist ohne Dissonanzen; ja, ihm offenbaren sich diese erst recht, wenngleich die Kraft der Erlösung zu ihrer Auflösung und Ueberwindung hilft, und der Charakter unter fortschreitendem Reifen immer harmonischer wird. Das Disharmonische christlicher Charaktere rührt hauptsächlich daher, daß dem Willen die Kraft abgeht, die Einheit seiner verschiedenen Momente zuwege zu bringen, und daß zwischen Erkennen und Handeln ein Widerspruch aufkommt („das Gute, das ich will, das thue ich nicht" Röm. 7, 19), welcher auf einen Widerstreit zwischen dem Willen und seinem Organismus, dem seelischen sowohl als dem leiblichen, zurückweist, einen Widerstreit zwischen dem höheren geistlichen Leben und dem natürlichen Temperamentsleben, welches der Geist nicht zu überwältigen vermag.

Vor der Biographie der Fürstin von Gallitzin,*) jener edlen

*) Katerkamp, Denkwürdigkeiten a. d. Leben der Fürstin A. v. Gallitzin. Münster. 1828.

Freundin von Hemsterhuys und Overberg, von Fr. Jacobi und Hamann, findet sich eine Vignette, die einen Schmetterling darstellt, welcher sich mühsam aus dem Larvenzustande entwickelt, welcher die nur halb entfalteten Schwingen ausstreckt, und sich aus jenen fesselnden Hüllen losreißt, um sich fortan frei und fröhlich in höhere Regionen aufzuschwingen. Diese Vignette: halb Wurm, halb Vogel mit halbentfalteten Flügeln, stellt ein Bild des christlichen Lebens dar. Weiter bringen wir es hienieden nicht. „Wir sollen alle verwandelt werden" (1. Kor. 15, 52).

§. 112.

Die Mannigfaltigkeit christlicher Charaktere beruht auf der Mannigfaltigkeit der menschlichen Individualitäten; und wenn auch der christliche Grundtypus zu allen Zeiten derselbe ist, so ist doch die Möglichkeit vorhanden zu ebenso vielen christiichen Charakteren, als es verschiedene menschliche Individualitäten giebt. Auf diese weiset auch die reiche Mannigfaltigkeit der Gnadengaben oder Charismen zurück. Zeitalter, Confession, Nationalität, sind mitbestimmende Factoren. Denn anders tritt der christliche Charakter in der Urzeit der Kirche auf, anders im Mittelalter, in der gährungsvollen Zeit der Reformation und in der Neuzeit, anders im Katholicismus und anders im Protestantismus, anders unter den Volksstämmen des Südens und denen des Nordens. Ueberwiegend aber ist der Einfluß der eigenen Naturanlage des Individuums, seiner physisch-psychischen Organisation, auf die Gestaltung der Charaktereigenthümlichkeit. Es giebt Charaktere, welche vorzugsweise in der contemplativ-mystischen Richtung organisirt sind, wie der Apostel Johannes und viele der großen Kirchenlehrer, deren energische Gedankenproducte und tiefgewaltige Gebetsergießungen als kirchliche Acte gelten dürfen, während sie zu einer nach außen sich ausbreitenden Thätigkeit viel weniger begabt und berufen waren. Andere giebt es, welche

überwiegend für eine in's Leben und in die Welt eingreifende Wirksamkeit organisirt waren, wie Petrus und die ganze Reihe der kirchenorganisatorischen Charaktere, wieder Andere aber, wie Paulus und Augustin, für die gegenseitige Durchdringung der Contemplation und der Praxis. Auf dem praktischen Gebiete aber begegnet uns ein Gegensatz der heroischen Charaktere, wie der Märtyrer, Missionare und reformatorischen Persönlichkeiten, und der zum stillen Leiden und zur Resignation ausgebildeten Charaktere, zu welchen z. B. die vorhin schon geschilderte edle Gestalt eines Fenelon gehört; oder auch der Gegensatz zwischen den heroischen und denen, die sich in stillen Liebeswerken entfalten, wie ein Spener und Herm. Franke, und Viele, sowohl Männer und Frauen, welche zu unsrer Zeit im Dienste der inneren Mission gearbeitet haben. In Folge der psychologischen Naturverschiedenheiten stoßen wir auch auf den Gegensatz der resoluten, rasch handelnden, und der vorsichtigen, besonnen überlegenden Charaktere. Die hier angedeuteten allgemeinen Gegensätze, welche sich bis in's Unendliche nüanciren, erscheinen eben sowohl an Frauen, wie an Männern, obschon der weibliche Charakter überwiegend seine Thätigkeit im Familienleben findet, für welches Maria und Martha, welche dem Herrn beide nahe standen und werth waren, als bleibende Vorbilder dastehen.

Wenn die Klage nicht selten ist über den Mangel unsrer Zeit an christlichen Charakteren, so behaupten wir im Gegentheile, was nicht eben schwer halten würde nachzuweisen, daß in unserm Jahrhunderte bedeutende christliche Charaktere, sowohl unter den zum Lehramte Berufenen als in den Gemeinden, aufgetreten sind. Daß aber der christliche Charakter im Laienstande weniger in die Augen fällt, rührt nicht allein von der weniger beachteten Lebensstellung, sondern zugleich daher, daß überhaupt das christliche Leben in unsern Tagen nicht dasselbe exclusiv kirchliche und unmittelbar religiöse Gepräge trägt, wie in einer früheren Zeit, daß das Christliche in unsern Tagen oft unter

dem allgemein Humanen sich verbirgt und nur für den aufmerksameren Beobachter erkennbar wird. Wo nicht besondre Umstände das Christliche kenntlich machen, können füglich zwei Individuen sich äußerlich gleich verhalten, unter den nämlichen Formen der Humanität, während das Innere (Motiv und Quietiv) doch in so hohem Grade verschieden sind.

III.

Das Gesetz.

Pflicht und Gesetz. Sittengesetz und Naturgesetz. Auctorität.

§. 113.

Was die Tugend ist als Erfüllung, Dasselbe ist die Pflicht, als Forderung betrachtet, weshalb auch die ganze Tugendlehre sich als Pflichtenlehre behandeln läßt. Eine Tugend, eine Zuneigung und Liebe, welche nicht zugleich durch die Pflicht normirt wird, welche keine Gewissenssache ist, auch weder ein Gehorsamsverhältniß in sich schließt, noch das einer dienenden Hingebung, ist, ungeachtet ihrer schönen Außenseite, in sich selbst unethisch, wogegen wir ja gesehen haben, wie die Liebe Christi Eins sei mit seinem vollkommenen Gehorsam. Die Pflicht aber weist auf das Gesetz zurück, als auf die Norm des Guten, die ewige Regel und Richtschnur unsres Wollens und Handelns, wie unsres ganzen Seins. Wenn der Sprachgebrauch uns den Ausdruck in den Mund legt: „dieß ist meine Pflicht", aber uns nicht erlaubt zu sagen: dieß ist mein Gesetz", von dem Gesetze uns nur als dem für Alle gültigen reden läßt, so macht er uns selber darauf aufmerksam, daß die Pflicht das Verhältniß des Gesetzes zu dem einzelnen Subjecte bezeichne. Da nun

die Bedeutung des Gesetzes und der Pflicht für das menschliche Bewußtsein und Wollen ein ganz andres innerhalb des Christenthums ist, als außerhalb desselben; und da das Christenthum nicht allein das an Israel geoffenbarte Gesetz zu seiner Voraussetzung hat, sondern auch das von allem Anfange in der Menschen Herzen geschriebene Gesetz: so ist es unmöglich, die christliche Ansicht vom Gesetze darzustellen, wenn man nicht zuvor auf jene Erscheinungen und Gestalten des Gesetzes, welche durch Christus ihre Vollendung erhalten haben, einen Rückblick wirft. Wir gehen demnach zuvörderst auf das Gesetz als eine allgemeine Thatsache des menschlichen Bewußtseins zurück, eine Thatsache, ohne deren Anerkennung das Christenthum selbst nicht verständlich wäre.

§. 144.

Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit sind Bestimmungen, welche in unserm Inneren von dem Gesetze Gottes unzertrennlich sind, und ohne welche es keinen Gesetzescharakter haben würde. Es giebt sich kund als ein allgemeingültiges: denn, indem es mit seinen Forderungen sich an den Einzelnen wendet, umspannt es zugleich die ganze Welt der Persönlichkeiten, als für Alle geltend. Dasselbe Gesetz, dessen wir in unserm Innersten inne werden, so oft wir in der Einsamkeit in unser Gewissen hinabsteigen, tritt uns auch von außen als eine objective geschichtliche Macht entgegen: denn seine Normen sind für die Ordnungen der Gesellschaft in Familie und Staat, für die Sitten- und Rechtsverhältnisse, für alle socialen Verbände bestimmend. Wie verschieden diese auch zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Volksstämmen sein mögen: das, was ihnen einen höheren Werth, als den bloß zeitlichen verleiht, der durch das sinnliche Wohlsein bestimmt wird, ist ihr Zusammenhang mit jenem allgemeinen Gesetze, und ihr, sei es freundliches oder feindliches, Verhältniß zu demselben Gesetze ist es auch allein, was ihnen Achtung und Anerkennung verschafft, oder das

Gegentheil. Es meldet sich mit unbeweislicher Nothwendigkeit: denn es ist von dem Menschen eben so unabhängig, wie jenes Gesetz, welches die Bahnen der Sterne, das Wachsthum der Pflanzen und das Treiben der Thierwelt beherrscht, und dessen Forderung für unser Gewissen nicht weniger fühlbar ist, als das Gesetz der Schwere für unsern Körper. Dennoch ist es wesentlich verschieden von dem Naturgesetze. Wenn man diesen Unterschied so definirt hat: das Gesetz der Sittlichkeit (Moralgesetz) drücke eine Forderung, ein „Soll" aus, während das Naturgesetz mit einer Nothwendigkeit wirke, welche ihre Zwecke unmittelbar in's Werk setze, so bedarf Das jedenfalls einer näheren Bestimmung. Denn auch die Natur drückt auf vielen Punkten eine Forderung aus, welche keineswegs unmittelbar und wie von selbst befriedigt wird. Wir wollen hierbei nicht allein an die natürlichen Triebe und Reize erinnern, welche alle, als Ausdruck eines unbefriedigten Anspruchs der Natur, eine Forderung ausdrücken, sondern vornehmlich daran, daß die Natur selbst auf vielfache Weise uns einen Gegensatz zwischen dem Normalen und dem Nicht-Normalen vor Augen stellt, Mißgeburten und Mißbildungen zeigt, welche uns den Eindruck einer nicht befriedigten Naturforderung machen, eines „Soll", dem aber die Creaturen nur unvollkommen entsprechen, oder zu welchem sie so gar in schreiendem Widerspruche stehen. Bei solchen Erscheinungen wird die Naturforschung gezwungen, von Dem zu reden, was sein sollte, aber nicht ist. Jedoch — auf welche Art wir diese Abnormitäten auf dem Gebiete der Natur auch erklären mögen — der Unterschied zwischen dem Sitten- und Naturgesetze bleibt dieser, daß nur das erstere ein solches „Soll" ausdrückt, welches zugleich eine Schuldigkeit, Etwas, das sich also gebührt, bedeutet. Es ist nicht allein eine höhere Macht, welche sich durch das Sittengesetz offenbart, sondern eine solche Macht, die zugleich als Gebieterin, als Auctorität, die freie Anerkennung in Anspruch nimmt, sich an unsern Willen wendet, Gehorsam fordert, willige Unterordnung, Hochachtung und Ehrfurcht uns

gleichsam abnöthigt, endlich Verantwortung und Zurechnung mit sich führt. Nur deßhalb kann das Moralgesetz sein „Soll“ als ein „Also gebührt sich's!“ aussprechen, weil es das Gesetz für den freien Willen ist.

Demnach protestiren wir gegen den ethischen Naturalismus, welcher den hier bezeichneten wesentlichen Unterschied ableugnet, und welcher z. B. in Schleiermacher's berühmter Abhandlung „über das Verhältniß des Natur- und Moralgesetzes“ seinen Ausdruck gefunden hat. Für den ethischen Naturalismus, welcher zugleich Determinismus heißen darf, ist das Sittengesetz nur das höchste Naturgesetz, ja, das Naturgesetz selbst, sofern es auf der höchsten, uns bekannten Lebensstufe, nämlich in dem selbstbewußten Leben, in Thätigkeit tritt. Weil nun die höchste Potenz des Lebens, das heißt die Natur als selbstbewußte Vernunft, nicht von vorne herein in den menschlichen Individuen, in welchen noch die niedere Potenz, nämlich das sinnliche, animalische Leben das Vorherrschende sei, zu voller Herrschaft kommen könne: darum müsse sie ihre Thätigkeit damit beginnen, daß sie als Forderung, als Gebot auftrete, als ein „Soll“, welches aber nach und nach in demselben Verhältnisse verschwinde, wie das vernünftige Leben fortschreitend sich entwickele und das Gepräge einer höheren Nothwendigkeit annehme. Der dieser Anschauungsweise zu Grunde liegende Hauptfehler ist dieser, daß völlig verkannt wird, wie der Uebergang vom Naturgesetze zum Sittengesetze, von dem Reiche der Bewußtlosigkeit zu dem des Selbstbewußtseins, von der Welt der stummen und an ihre Instincte gebundenen Wesen zu der Welt der redenden und freien Wesen, nicht den Uebergängen gleiche, welche auf dem Gebiete der Natur selbst stattfinden, kein Uebergang sei wie der von den Gesetzen der unorganischen Natur zu denen der organischen, oder vom Pflanzenleben zum Thierleben, lauter Uebergänge innerhalb desselben Systems, wie vielmehr der Uebergang vom Naturgesetze zum Sittengesetze der Uebergang zu einer neuen und anderen Welt sei, welcher daher nicht einen Gegen-

satz zu dieser oder jener Stufe des Naturlebens bildet, sondern zu dem ganzen physischen Kosmos.*) Die Erklärung aber der Art und Weise, wie dieses Neue, Selbstbewußtsein und Freiheit, Rede und Handlung, mitten in der Natur aufkomme, wird der Naturalismus uns immer schuldig bleiben. Kann der naturalistische Denker auch alles Andere aus dem Naturgesetze erklären: Eines kann er nicht erklären, nämlich sich selbst, den denkenden und wollenden Geist, die freie, verantwortliche Persönlichkeit. Denn mit der bloßen Vorstellung von einem „sich potenzirenden Naturgesetze" ist Nichts erklärt, da gerade Dieses uns vorstellbar und begreiflich müßte gemacht werden, wie die blind existirende, in der Nothwendigkeit gebundene Natur sich durch eigene Kraft dazu hinauf potenziren könne, daß sie als eine sehende und bewußt wollende erscheine. Das ethische „Soll" wird in alle Ewigkeit nicht aus der Natur sich erklären lassen. Es kommt nicht von unten, sondern von oben. Der Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen wird zu allen Zeiten einen ganz andren Eindruck auf den menschlichen Geist hervorbringen, als der Gegensatz zwischen Gesundheit und Krankheit, zwischen einer glücklichen oder unglücklichen, durch äußere Umstände zurückgedrängten und gestörten Naturentwickelung. Und die höchsten Phänomene des Bösen, wie die Geschichte und Erfahrung sie uns aufweist, werden stets einer solchen Erklärung spotten, welche sie aus Fleisch und Blut ableiten will, aus einem Uebergewichte der Sinnlichkeit oder einer Schwäche der Vernunft, oder daher, daß die Vernunft nur „noch nicht" die Herrschaft in ihnen gewonnen habe.

Während wir aber die wesentliche Verschiedenheit von Naturgesetz und Sittengesetz behaupten, sind wir doch weit ent-

---

*) Vgl. Humboldt's Kosmos I, 386: Ein physisches Naturgemälde bezeichnet die Grenze, wo die Sphäre der Intelligenz beginnt, und der ferne Blick sich senkt in eine andere Welt. Es bezeichnet die Grenze, und überschreitet sie nicht.

fernt, einen unauflöslichen Dualismus zu lehren, und vermögen nicht mit Kant, dessen Anschauung zu der Schleiermacherschen den Gegensatz bildet, einen unversöhnlichen Widerstreit zwischen Sittengesetz und Naturgesetz anzunehmen, einen Dualismus, in Folge dessen in dem Menschen ein unaufhörlicher Streit zwischen Vernunft und Naturtrieb, Tugend und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung stattfinden müßte. Ein solcher unlösbarer Zwiespalt zwischen dem Sitten- und Naturgesetze würde nicht allein in das Wesen Gottes selbst einen ungelösten Dualismus hineinlegen, da es doch Ein und derselbe Gott ist, welcher in beiden Welten sich offenbart, sondern würde zugleich auch die Einheit der menschlichen Natur aufheben, da es doch Ein und derselbe Mensch ist, dessen Gehirn, Nervensystem, Blutumlauf und sinnliche Triebe durch das Naturgesetz bestimmt werden, dessen Wille aber sich nach dem Sittengesetze richten soll, und welcher, unter der Voraussetzung eines absoluten Dualismus, zu einem unablässigen und resultatlosen Kampfe verurtheilt wäre. Nichts desto weniger enthält die Kantische Anschauungsweise eine tiefere Wahrheit, als die Schleiermachersche, weil sie einen tieferen Blick in den factischen Zustand der menschlichen Natur, in das praktische Räthsel derselben thut, welches seine Lösung erst durch die Erlösung und in dem persönlichen Erlöser findet, in dessen sündlosem Vorbilde wir die harmonische Einheit des Natur- und Sittengesetzes wahrnehmen.

§. 115.

Das Sittengesetz löst den Menschen insofern von der Naturnothwendigkeit, als es den Stempel der Freiheit ihm aufdrückt, ihn zum Bürger eines Reiches stempelt, welchem höher ist als das der Naturnothwendigkeit, und in welchem Alles nach einem andren Gewichte gewogen, mit einem andren Maaße gemessen wird, als dem der Natur. Aber auch den Stempel einer höheren Abhängigkeit drückt es ihm auf. Kraft des genannten Gesetzes, dessen Geltung die ganze Menschenwelt umspannt,

erscheint diese zu gleicher Zeit als eine Welt der Freiheit und der Auctorität, während die Natur Nichts weiter ist als eine Welt der Nothwendigkeit und Macht. Auctorität und Freiheit — um diese zwei Pole bewegt sich die ganze sittliche Welt; und wenn wir in einem andren Zusammenhange Gnade und Freiheit als solche Pole namhaft machten, so haben wir hier und dort eben nur zwei verschiedene Seiten derselben Sache hervorgehoben. Die Macht, welche die menschliche Freiheit mit unbedingter Oberherrlichkeit verpflichtet, kann keine irgendwie bedingte und begrenzte sein, sondern nur die Eine unbedingte Macht, oder Gott. Die unbedingte Forderung kann nur ausgehen von dem unbedingten Wesen; und die menschliche Freiheit ist daher nicht, wie Kant meint, antonomisch, oder selbstgesetzgeberisch, sondern theonomisch, oder unter Gottes Gesetze. Wenn Kant in die Worte ausbricht: „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken: welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft?" — Und wenn er alsdann sich selber antwortet: „Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann. Es ist nichts Anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen rein praktischen Gesetzen unterworfen ist, (die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlich-

keit unterworfen, sofern sie zur intelligiblen Welt gehört), da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung, und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß" — wenn Kant also antwortet*), so bleibt er bei der Beantwortung jener großen Frage auf halbem Wege stehen. Denn die menschliche Persönlichkeit, welche ihren Ursprung nicht in sich selber hat, und bekanntlich von so vielen Seiten eingeschränkt, durch Zeit und Raum bedingt ist, welche in der Zeit geboren wird und sich aus der Nacht der Bewußtlosigkeit heraus entwickelt, erst allmählich zu Selbstbewußtsein und Selbstentscheidung erwachend, kann unmöglich sich selbst das ewige Gesetz ihres Wesens vorschreiben oder vorgeschrieben haben. Sie findet es nur als ein gegebenes in sich vor. Die Wurzel der edlen Herkunft der Pflicht — und nach dieser Wurzel wurde ja gefragt — muß tiefer liegen, als im Menschen selbst. Und wenn es für Kant zwei Dinge giebt, welche sein Gemüth mit immer neuer Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen, der bestirnte Himmel über ihm und das moralische Gesetz in ihm, der erstere, weil seine unüberschaubare Größe ihn von Welten zu Welten, von Systemen zu Systemen führt, wodurch er als Sinnenwesen sich wie vernichtet fühlt, eine verschwindende Kleinheit, eine Flocke im großen All; das andere, weil es ihn über die ganze Sinnenwelt erhebt und mit einer unsichtbaren Welt verbindet, in welcher er als freie Intelligenz einen unendlichen und ewigen Werth hat: so bleibt auch seine Bewunderung wieder auf halbem Wege stehen. Denn, was er bewundert, ist nur das Wunder der Freiheit, welches ihn über die Sinnenwelt erhebt, nur das Wunder einer sittlichen Welt, indem er diese ausschließlich unter dem Gesichtspunkte der Freiheit betrachtet, als eine autonomische Republik, die gegen die Natur als blinde Automatie

*) Kritik der praktischen Vernunft. S. 214 (Ausgabe von Rosenkranz).

den höheren Gegensatz bilde. Dagegen übersieht und verkennt er das Wunder der Auctorität, welches davon zeuget, daß in der freien Menschheit Gottes Regiment begründet werden soll. Er meint, die Auctorität aus der Freiheit erklären zu können, meint, die vernünftige Freiheit des Menschen sei seine eigene Auctorität. Aber ebenso wenig, wie die menschliche Freiheit sich aus der Natur ableiten läßt, kann die Auctorität, wenn nach ihrem ewigen Grunde und Wesen gefragt wird, aus der menschlichen Freiheit abgeleitet werden. Ihr Ursprung ist höher gelegen, als die Freiheit. Ein unpersönliches Gesetz, eine unpersönliche Idee, welche nicht selbst einen Willen zu ihrem Principe hat, kann auch nicht für meinen Willen eine Auctorität bilden, kann mich nicht verpflichten, kann mich nicht zur Verantwortung ziehen oder vor ihre Schranken rufen. Dieses kann allein der persönliche Weltregierer, Gesetzgeber und Richter. Wie hoch auch das unpersönliche Gesetz, oder die Idee mit ihrer normativen Vollkommenheit, über mir, dem einzelnen, endlichen und beschränkten Menscheninndividuum, stehen mag: Einen unendlichen Vorzug habe ich vor der Idee, daß ich nämlich Selbstbewußtsein und Willen habe, welche die Idee nicht hat. Ich bin's, der vom Gesetze weiß, wogegen das Gesetz weder von sich selber weiß, noch von mir. Soll ich daher, in Gewissenssachen, in denen Menschen mich nicht richten können, vor den Richterstuhl der unpersönlichen Idee zur Verantwortung gezogen und gerichtet werden: so werde ich doch meine Sache für mich selbst führen, ich selbst in letzter Instanz, wenn auch im Aufblicke auf das ewige Gesetz, mich richten müssen. Daß es aber um die Auctorität bei jenem Richterstuhle, wo die vernünftige Freiheit ihre eigene Auctorität sein soll, äußerst schwach bestellt sei, muß Jedem einleuchten, wie es denn nicht weniger einleuchtend ist, daß die Entscheidung bei diesem Richter, zumal wenn sie vor dem Gerichte der Ewigkeit gelten soll, also da, wo Allwissenheit eine unumgängliche Bedingung der Gerechtigkeit ist, nur taliter qualiter ausfallen könne.

Soll es mit der Verbindlichkeit, mit der Verantwortung und Rechenschaft ein Ernst sein: alsdann muß über der Freiheit die Auctorität stehen; alsdann muß die Auctorität, welche mich in meinem Gewissen verpflichtet, Gottes Wille, der zu gleicher Zeit heilige und allmächtige Wille sein, derselbe, welcher der Herr ist über das Naturgesetz und den gestirnten Himmel über mir geschaffen hat, derselbe, welcher die Weltgeschichte regiert und die Geschicke der Weltreiche und Nationen entscheidet. Diese Einheit des Ethischen und des Physischen, welcher in dem persönlichen Gotte die Einheit von Heiligkeit und Allmacht entspricht, und zwar so, daß letztere das dienende Organ der ersteren bleibt, ist für den Begriff der Auctorität grundwesentlich. Denn ein ethischer Wille, welcher nicht zugleich Macht ist, und bei der Ausführung seiner Zwecke vor dem Physischen und dem Laufe dieser Welt zurückweichen und sich ihnen fügen muß, vermag nur eine sehr machtlose Forderung auszusprechen, ist nur ein abstracter Schatten, und dürfte eher eine Velleität (ein „ich möchte wohl!), als ein Wille sein. Daher wird auch unser innerstes Pflichtbewußtsein, unmittelbar oder mittelbar, von der Ueberzeugung begleitet, daß die gesetzgebende Macht, welche in unserem Inneren redet, nicht allein zu gleicher Zeit die richtende, sondern auch die executive Macht ist, welche ihren Gesetzen und Rechtserkenntnissen Effect zu geben versteht, weil es der Wille des allmächtigen Weltregierers ist. Sollte die vernünftige Freiheit des Menschen ihre eigene Auctorität sein, so müßte sie auch die Macht besitzen, das Reich der Sittlichkeit zum Siege zu führen, die Macht, das Naturgesetz und den Weltlauf dahin zu bringen, daß sie in letzter Instanz sich nach dem Moralgesetze richten, eine Ueberzeugung, welche sich auf einem Umwege auch dem Philosophen Kant aufgenöthigt und ihn zuletzt hat eingestehen lassen, daß er ohne Gott doch nicht füglich fertig werden könne. In der hier bezeichneten Einheit von Heiligkeit und Macht, welche in weiterer Entwickelung sich als Einheit von Liebe und Macht ergiebt, bekommt das in der menschlichen Frei-

heitswelt auftretende Wunder der Auctorität eine solche Beleuchtung, daß es sich darstellt als das Wunder der moralischen Schöpfung selbst, nämlich dieses Wunder, daß der Allmächtige seine Allmacht zwar nicht an Andere fortgegeben und abgetreten, wohl aber selber also beschränkt hat, daß er über einen Staat von Freien, eine wahre civitas dei regieren könne. Der unsrer Anschauung entgegengesetzte, vorhin geschilderte Irrthum ist im Grunde eine Verleugnung des lebendigen Schöpfers und Regierers (des auctor). Will er doch eine civitas hominum, ein Reich der Humanität gründen, in welchem man wieder und wieder (theoretisch und praktisch) jenen Sisyphusstein wälzt, daß man nämlich die Auctorität aus der Freiheit abzuleiten sich bemüht, aber auch wieder und wieder zu demselben Resultate hingelangt: daß man nur Eines hat, wo man Zwei herausbringen möchte. Die Auctorität kommt nun einmal weder von unten, noch von innen: sie kommt von oben, und verlangt, in dieser ihrer Herkunft anerkannt zu werden.

§. 116.

Die göttliche Auctorität, wie sie sich in dem Gesetze vernehmen läßt, welches nicht bloß dem Individuum gilt, sondern die ganze Gemeinschaft umfaßt, ist Voraussetzung und Hintergrund aller irdischer, menschlicher Auctorität, wie denn alle menschlichen Gesetze, was schon ein alter heidnischer Weiser (Heraklit) gesagt hat, ihre Nahrung aus dem einen göttlichen ziehen. Alle menschliche Auctorität beruht in abbildlicher Weise auf denselben Momenten, welche urbildlich in der göttlichen Auctorität vorhanden sind, nämlich auf der Einheit des Ethischen und Physischen, oder, wie wir es auch ausdrücken können, des Rechtes und der Macht, wobei wir unter dem Rechte das ethisch Normirende, Gebietende und Verpflichtende, unter der Macht (dem Physischen) aber nicht allein die materielle Macht, sondern namentlich auch höhere Kräfte und Potenzen verstehen, wie z. B. Genie und Talent, welche bestimmt sind, als Werkzeuge zu dienen für das Ethische.

Daß die Auctorität in der Einheit des Ethischen und Physischen bestehe, steht mit Fracturschrift im Staate geschrieben, welcher die Bestimmung hat, das irdische Abbild des göttlichen Regiments zu sein. Eine Obrigkeit und Regierung, welche keine Macht besitzt, ihre Verfügungen durchzusetzen, entbehrt der Auctorität. Aber auf der andren Seite genügt die Macht allein nicht, um die Auctorität zu begründen. Ein Despot, wie Machiavelli ihn in seinem Buche „vom Fürsten" schildert, welcher mit Beiseitesetzung aller Gerechtigkeit nur mittelst der Macht und der List seine Herrschaft übt, oder eine revolutionäre Volksversammlung, welche, solange sie die Macht in Händen hat, kein andres Recht als nur das des Stärkeren anerkennt, können freilich einen terroristischen Zwang ausüben, aber eine wirkliche Auctorität üben sie nicht, weil sie die Menschen durch keine moralische Verpflichtung verpflichten, sie nicht auf ihr Gewissen verpflichten können. Sollte die Macht allein zur Begründung der Auctorität dienen: dann müßte man, wie Baader bemerkt, mit demselben Grunde sagen können, daß ein wildes Thier, welches aus seinem Dickicht hervorbricht und eine Heerde Vieh oder einen Haufen Menschen in Schrecken setzt, dadurch schon eine Auctorität über sie ausübe*). Die wahre Regierungsauctorität wird dieses nur in demselben Maaße sein können, als auf sie angewandt werden kann, was Kant über die Pflicht sagt: sie wolle sich nicht bei uns einschmeicheln, sondern ihr Gesetz finde durch sich selbst in unserm Gemüthe Eingang, und gewinne unsre Achtung und Hingebung sogar gegen unsren Willen und ungeachtet des geheimen Widerstrebens unsrer Neigungen. Dasselbe aber, was vom Staate gesagt werden muß, gilt mit der nöthigen Veränderung auch von der Familie, von der Auctorität der Eltern über die Kinder, von der Auctorität der Schule über die Schüler, daß die Auctorität nur alsdann sich dem moralischen Gefühle der Kinder und der

---

*) Baader, Ueber den Begriff der Auctorität. Philosoph. Schriften. 2. Bd. S. 419.

Schüler empfehlen kann, wenn sie im Stande ist, Gehorsam, Pietät und Liebe hervorzurufen. Eine despotische Anwendung der Macht im Hause oder in der Schule ist keine Auctorität, weßhalb auch die Schrift die Eltern ermahnt, die Kinder nicht zu reizen (Ephes. 3, 4). Aber auf der andren Seite muß es einleuchten, daß Gebot, Vorschriften und Regeln, welche zwar imperativisch ausgesprochen werden, deren Uebertretung und Versäumung aber ohne Folgen bleibt, von Mangel an Auctorität zeugen.

In einer völlig andren Gestalt tritt die Einheit des Ethischen und Physischen hervor, wenn wir von den Gemeinschaftsordnungen und den daran geknüpften Auctoritäten uns zu den freien, persönlichen Auctoritäten wenden. Hierbei denken wir besonders an jene Hochbegabten, welche in einzelnen Zeitpunkten der geschichtlichen Entwickelung, in Folge eines höheren Rufes, als geistige Führer und Propheten des Volks, oder als Reformatoren der gesellschaftlichen Zustände auftreten, und welche, im Gegensatze gegen die Auctoritäten, die mit den von Geschlecht zu Geschlecht fortlebenden *Ordnungen* gleichsam verwachsen sind und zusammengehören, die *außerordentlichen* Auctoritäten heißen dürfen. Keine einzelne Persönlichkeit aber wird es im geschichtlichen Menschenleben zu einer solchen Bedeutung bringen ohne die *Macht* des Genies und ohne eine eminente geistige *Potenz*. Und dennoch ist die bloße Kraft, die Begabung für sich allein, unzureichend, um Jemand zu einer wirksamen Auctorität zu stempeln. Zur Auctorität wird Niemand, als wer mit der Macht des Genies, oder der hervorragenden Begabung, eine Macht der Persönlichkeit verbindet, welche eine moralische Bedeutung über die Menschen auszuüben vermag, wie zugleich, sei es mittelbar oder unmittelbar, direct oder indirect, sich und ihre Sache dem *Gewissen*, dem Gewissens- und Rechtsgefühle der Menschen anempfehlen, ihre Sache als Dasjenige, was sein *soll* und *muß*, darstellen kann, so daß die Menschen sich dadurch verpflichtet fühlen, freiwillig ihrem erziehenden, führenden und lei-

tenden Uebergewichte sich unterzuordnen — was übrigens sowohl von den wahren als den falschen Auctoritäten, also auch von solchen gilt, welche durch ihren sittlichen Einfluß die Gewissen verwirren und die Menschen zu bloßen Sklaven, zu blinden Anhängern machen. Wenn wir hier, wie im Verlaufe dieser ganzen Betrachtung, den Auctoritätsbegriff in inneren und unauflöslichen Zusammenhang mit dem Gewissen und dem Pflichtbegriffe gebracht haben, so übersehen wir keineswegs, daß nicht in allen Lebenskreisen dieser Zusammenhang mit derselben Centralität hervortreten könne. Mag indessen der Auctoritätsbegriff in einer noch so peripherischen Anwendung vorkommen (wie wenn wir von Auctoritäten in dieser oder jener Wissenschaft, dieser oder jener Kunst reden), so verleugnet er dennoch in keiner seiner mancherlei Anwendungen jenen Zusammenhang. Denn immer werden wir finden, daß die Auctorität nicht allein als eine solche angesehen wird, welche in dem betreffenden Kreise auf der sinnlichen Basis einer Macht, einer bloßen Ueberlegenheit Dasjenige aufstelle, was gelten soll (möge nun dieses Wort bloß imperativisch ausgesprochen werden, oder sich in lebendiger Erfüllung uns vor Augen stellen), sondern zugleich als eine Auctorität, welche gerade in diesem Kreise einen rechtmäßigen Anspruch habe auf Anerkennung, Respect und freiwillige Unterordnung von unsrer Seite, wodurch die lebendige Verbindung von Pflicht und Gewissen gegeben ist, wenn auch nicht gerade immer in der den ganzen Menschen umfassenden Grundbedeutung dieser Begriffe.

Indem wir aber also den Auctoritätsbegriff in inneren Zusammenhang mit den Begriffen der Pflicht und des Gewissens bringen, muß dabei wohl beachtet werden, daß die Auctorität nicht bloß eine fordernde, sondern zugleich auch eine gebende ist, oder, daß die Auctorität sowohl, als das Gesetz, in der Liebe ihr tiefstes Princip hat. Das Recht der Auctorität gründet sich auf dem Ethischen, welchem die Macht untergeordnet ist: das Grundethische aber, das Grundgute, ist die Liebe, die persönliche Selbstmittheilung. Dieses gilt von jeder Erscheinungsform der Aucto-

rität, wenn letztere sich auch in den verschiedenen Lebenskreisen verschieden modificirt. Jede Auctorität ist, was sie heißt, nur eben in demselben Maaße, als ihr Rechtsanspruch nicht der bloß abstracte, mit der Macht zusammenfallende ist, sondern, wenn wir zu ihr nicht allein mit Ehrfurcht, nicht allein mit Bewunderung, emporblicken können, sondern auch mit Pietät und Dankbarkeit, mit Vertrauen und Zuversicht, sofern sie, während sie uns verpflichtet, zugleich gebend und mittheilend sich zu uns verhält, uns auch nicht nur beschränkt, sondern zugleich stützt, trägt, hebt, unsre Freiheit nicht bloß hemmt, sondern ebenso sehr auch erweitert. Daher sind, gleichwie Auctorität und Gehorsam, so auch Auctorität und Pietät, Auctorität und Bewunderung, Auctorität und Glaube untereinander wahlverwandt. Daß diese Momente nicht überall und immer vereinigt erscheinen, beweist freilich die Erfahrung. Jedoch hat schon die bloß verpflichtende, bindende, fordernde Auctorität ihre Gültigkeit, wenn anders ihr abstractes Recht ein wirkliches Recht ist, welchem gehorcht werden muß, gesetzt auch, daß dieser Gehorsam der rechten Freiwilligkeit ermangeln sollte. Je vollkommener aber die Auctorität ist, desto reichlicher sind auch Bewunderung und Zutrauen vorhanden. Aus diesem Grunde steht Christus da als die vollkommene, persönliche Auctorität: denn indem Er uns in unserm Gewissen unbedingt verpflichtet, stehet Er zugleich als Gegenstand unsres Glaubens, unsrer unbegrenzten Dankbarkeit und Bewunderung vor uns. Während die falsche Auctorität alle menschlichen Persönlichkeiten lediglich als Mittel eines irdischen Zweckes behandelt, die Menschen grundsätzlich dumm und servil macht, so wirket die wahre, und vor Allem die nicht bloß fordernde, sondern gebende Auctorität unsres Herrn freimachend auf unsre Intelligenz und auf unsern Willen.

Auf die Frage, wie der Ursprung der Auctorität innerhalb der menschlichen Gesellschaft sich erkläre, antworten wir: alle Auctorität, „alle Obrigkeit (ἐξουσία) ist von Gott", wie der Apostel (Röm. 13, 1) schreibt. Obgleich dieses Wort, dem Zu-

sammenhange nach, zunächst sich auf die politische Obrigkeit bezieht, leidet es doch seine Anwendung auf die ganze menschliche Gesellschaft. Es will freilich nicht sagen, daß die Gesellschaft theokratisch betrachtet werden solle, als ob ihre Ordnungen einen unmittelbar göttlichen Charakter hätten, oder als wenn alle menschlichen Gesetze, weil sie einmal gelten, unmittelbar göttlich wären. Gegen diese Ansicht spricht ein andres Wort der heiligen Schrift: „Seid unterthan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen“ (1 Petri 2, 13), ein Ausdruck, nach welchem die nämlichen Ordnungen, die anderswo göttliche heißen, zugleich als menschliche betrachtet werden dürfen. Sie haben eine Seite, von welcher angesehen sie das Werk von Menschen, einer geschichtlichen Entwickelung unterworfen, unvollkommen, wandelbar und vorübergehend sind, daher von Zeit zu Zeit einer Reform bedürfen. Und damit Dieses geschehe, dazu eben werden die außerordentlichen Auctoritäten gesandt. Der Ausspruch, daß alle Obrigkeit von Gott sei, will also nicht sagen, daß diese oder jene Staatsform, die monarchische oder republikanische, nach göttlichem Rechte die unbedingt allein und allgemein gültige sei. Sondern er will sagen, daß dieses Ueber- und Unterordnungsverhältniß, welches durch die ganze menschliche Gesellschaft hindurchgeht und alle abstracte Freiheit und Gleichheit ausschließt, dieser durchgehende, aber auf eine höhere Einheit angelegte, Gegensatz zwischen Auctorität und Freiheit, Auctorität und Gehorsam, Auctorität und Pietät, nach seinem tiefsten Ursprunge, in seinem innersten Grunde und Wesen, nicht von Menschen sei, nicht vom Rechte des Stärkeren oder Klügeren, auch nicht von einer gegenseitigen Uebereinkunft (contrat social) abgeleitet werden könne, sondern auf dem Willen und der Ordnung Gottes beruhe und unter Seine Leitung gestellt sei. Hierin ist Dieß enthalten, daß, wenn man seine Eltern ehrt, oder der Obrigkeit gehorcht, man nicht allein den Menschen gehorcht, sondern Gotte. Hierin ist enthalten, daß, indem die Ober- und Untergeordneten einander gegenseitig verpflichtet sind, sie beide sich einem höheren

Dritten müssen verpflichtet halten, dessen Diener der Eine wie der Andere ist, und welchem Beide gehorchen, Beide Rechenschaft ablegen sollen. Kurz, es ist darin enthalten, daß in letzter Instanz die ganze menschliche Gesellschaftsordnung auf dem göttlichem Willen als ihrem Grnnde ruht, oder, daß die Gesellschaft auf heiligem Grunde, dem der Religion, erbaut werden soll. Die entgegengesetzte Anschauungsweise, welche in unsrer Zeit großen Eingang gefunden hat, und deren Credo lautet: „Alle Auctorität ist von Menschen", oder welche diese Rede führt: „die Freiheit ist ihre eigene Auctorität", wonach also das ganze Ueber- und Unterordnungsverhältniß nichts Anderes sein soll, als ein Verhältniß zwischen Menschen und Menschen, das höhere Dritte aber nur die unpersönliche Vernunft oder Idee ist, welche in Folge dieser ihrer Unpersönlichkeit glücklicherweise Keinen unter ihnen zur Rechenschaft fordern oder gar zu Gerichte über sie sitzen kann, da sie diese Rolle schon allein spielen, diese partes selbst besorgen wollen — solche Anschauungsweise führt zu Nichts weiter, als zu einer bloßen Scheinauctorität, welche die Kraft der Auctorität verleugnet, weil der innerste Nerv der Verbindlichkeit, welche uns der Rechenschaft und Verantwortlichkeit unterwirft und an sie „bindet", zugleich mit dem religiösen Bande durchgeschnitten ist. Gott allein kann im Gewissen uns verpflichten, als der ewige Grund und die ewige Quelle aller Verpflichtung und aller Berechtigung, gleichwie Er es ist, von welchem alle Macht und alle Begabung herkommt. Ohne die Allen gemeinsame freie Unterordnung, ohne gemeinsames Dienen unter Ihm, wird uns die Gesellschaft bald genug auctoritätslose Zustände zeigen. Wir werden Despotismus abwechseln sehen mit Ohnmacht der Regierenden, welche ihren Mangel an Auctorität dadurch zu ersetzen suchen, daß sie per captationem benevolentiae sich bei Denen, über die eine Auctorität zu üben ihres Amtes ist, auf kluge Art einschmeicheln. Wir werden Servilismus mit Arroganz bei Denen abwechseln sehen, welche gehorchen sollen, und welche gelegentlich durch Eigenmächtigkeiten und Aufstände

die Lehre illustriren, daß „die Freiheit ihre eigene Auctorität sein will." Wir werden Menschenvergötterung (Geniecultus) abwechseln sehen mit materialistischer Geringachtung des Geistes und alles höheren Menschenwesens (aller Humanität). Hiergegen verschlägt die Bemerkung nicht, daß doch unter dem Namen der Religion auch manche falsche Auctorität Platz gegriffen, und die erwähnten Uebel selbst groß gezogen hat. Nichtsdestoweniger steht es fest, daß die religionslose Gesellschaft unfehlbar auch zur auctoritätslosen Gesellschaft wird, in welcher Alles unsicher ist und wankt, weil das tragende, stützende, haltende Fundament fehlt. Und zu allen Zeiten wird jener Ausspruch, den einer der Alten gethan hat, Wahrheit und Weisheit bleiben: „Viel leichter wirst du eine Stadt in die Luft hineinbauen können, als auf Erden einen Staat ohne Götter gründen."

Das Gewissen.

§. 117.

Gott allein kann uns im Gewissen verpflichten. Wollen wir aber mit diesem Worte eine klare Vorstellung verbinden, so dürfen wir nicht bei den mancherlei immer unvollkommenen Phänomenen des Gewissens stehen bleiben, sondern müssen erkennen, was das Wesen desselben sei. Das Gewissen ist nicht allein ein Trieb, nämlich der Gehorsams- und Unterordnungstrieb im Verhältniß zu Gott und seinem Reiche; noch weniger ist es ein bloßer Instinct, der dem Menschen sagt, was in ethischer Hinsicht ihm dienlich sei, und was er zur Bewahrung seiner Seele fliehen müsse, sowie den Thieren ihr Instinct sagt, was zu ihrer Selbsterhaltung dient, und das Gegentheil sie verabscheuen und meiden heißt. Es ist vor Allem ein Bewußtsein, ein Wissen, das „Mitwissen (συνείδησις) des Menschen mit seinem Ich und mit Gott", das unmittelbare, existentielle, von jedem Reflexions- und Ideenbewußtsein verschiedene Bewußtsein unsrer Abhängig-

keit nicht bloß vom Gesetze selbst, sondern besonders von der verpflichtenden und richtenden Auctorität, welche mittelst des Gesetzes zu uns redet. Der bloß autonomischen Ethik kann das Gewissen nichts Anderes sein, als des Menschen Wissen von sich; und ohne Zweifel ist dieses die eine, wesentliche Seite der Sache. Auf diesem Standpunkte wird die Stimme des Gewissens als aus dem eigensten Wesen des Menschen stammend betrachtet. Demzufolge ist es die Idee des Menschen oder der ideale Mensch in uns, welcher sich gebietend oder richtend, antreibend oder reagirend äußert, im Verhältniß zu dem empirischen Menschen, oder dem unvollkommenen Menschen der Wirklichkeit. Die Idee verlangt das Allgemeingültige, und erhebt durch das Gewissen Einspruch gegen die aus dem Egoismus, aus den Begierden und Leidenschaften stammenden Vorstellungen. Sie verlangt Einheit und Totalität in dem sittlichen Leben des Individuums; und in dem strafenden Gewissen vernehmen wir die Reaction des ganzen Menschen gegen den Egoismus der Begierden und Leidenschaften, welcher eine einzelne Seite des Menschen, ein specielles Interesse, einen Theil anstatt des Ganzen setzt. Das Gewissen wird demnach als Grenzwächter des Wollens, als der Anwalt und Vertreter der Einheit im Leben des Individuums, einer Einheit, welche nur möglich ist, wenn das Individuum auf jedem Punkte seines sittlichen Lebens (des Gebrauches seiner Freiheit) sich den Forderungen der Idee oder seines ewigen Wesens unterordnet. Diese Ansicht vom Wesen des Gewissens hat, gegenüber der materialistischen oder sensualistischen Auffassung desselben, ihren unbedingten Werth. An letztere Auffassung, welche die Caricatur der idealistischen Ansicht der Sache ist, wollen wir im Vorbeigehen hier erinnern.

Auch der Sensualismus erklärt das Gewissen aus dem Menschen selbst. Nach ihm ist das Gewissen nichts vom Ich Unterschiedenes. Es ist das ganze — aber nicht ideale Ich, welches für ihn garnicht existirt, sondern das empirische, so wie es sich theils aus unsrer physischen Organisation, theils un-

ter denjenigen Einwirkungen ausgebildet hat, welche wir im Laufe der Zeit aus der umgebenden Welt (dem Zeitalter, der Civilisation u. s. w.) empfangen haben. Was nun mit diesem empirischen Ich „in seiner Ganzheit", soweit diese eben „zur Zeit" entwickelt ist, übereinstimmt, Das nennen wir gut und recht, alles Dem Entgegengesetzte aber schlecht und unrecht, woraus es sich auch erklären soll, daß bei den verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten jene Begriffe so weit auseinander gehen. Wenn nun dieses empirische Ich sich selbst Vorwürfe macht, weil es mitunter gewissen vorübergehenden Empfindungen und Begehrungen nachgiebt, oder auch gewisse vorübergehende Handlungen sich erlaubt, welche nur darum nicht gutzuheißen sind, weil sie mit dem als Totalität betrachteten Ich sich nicht reimen: so pflegen wir solche innere Mißbilligung Gewissen zu nennen. Von dieser empirischen Erklärung des Gewissens, welche auf der „exacten", als einzig wissenschaftliche sich geberdenden, Forschung basirt, muß einfach und geradeheraus gesagt werden: sie schlägt aller Empirie, aller wirklichen Erfahrung in's Gesicht*). Denn eine unumstößliche Thatsache ist es, daß das Gewissen uns keineswegs nur gewisse einzelne, vorübergehende Neigungen, Einfälle und Handlungen vorwirft, sondern sehr oft darum uns zur Rede stellt, weil unser ganzes empirisches Ich in einer ganz andren Verfassung sich befindet, als derjenigen, in welcher es sich befinden sollte, ja, daß unablässig das Gewissen dieses empirische Ich in seiner selbstseligen Harmonie, d. i. Selbstzufriedenheit, unterbricht und stört, daß es sich beständig, wie ex officio, als Ankläger und Gegenpart jenes natürlichen Ich's beweist, welches, ungeachtet der größten Anstrengungen, solche Störungen sich nicht vom Leibe zu halten vermag, ebenso wenig, wie Don Juan's empirisches Ich es nicht vermag, den Geist des gemordeten Comthurs sich vom Leibe zu halten. Und weiter: wie komme ich denn überhaupt dazu, ein-

*) Harleß, Christliche Ethik. 6. Aufl. S. 68.

zelne Handlungen, die ich selber doch nicht gutheiße, zu begehen, wenn ich, wie der Sensualismus lehrt, nur Eine Natur, nämlich die sinnliche, bloß zeitliche habe, wenn ich Nichts weiter bin als ein einigermaßen entwickeltes, intelligenteres Thier? Habe ich nur Eine Natur, so kann's mir niemals einfallen, mich selbst zu berichtigen oder gar zu richten, so muß ich in allen Stücken mit mir selber in Uebereinstimmung leben, und kenne höchstens äußere Schranken und Störungen. Anders erscheint freilich die Sache, wenn wir vor der Erfahrung und Wirklichkeit die Augen lieber nicht verschließen, und alsdann erkennen, daß der Mensch doch nicht allein Fleisch, sondern Geist ist, oder, wie Kant es in seiner Weise ausdrückte, daß wir zu gleicher Zeit Sinnenwesen und Vernunftwesen sind, zu gleicher Zeit zwei Welten angehören, woraus folgt, daß unsrem empirischen Ich immer eine überempirische Voraussetzung zu Grunde liegt, welche unser ideales, ewiges Ich heißen darf. Im Gegensatze gegen den Materialismus und Sensualismus, welcher die einfachsten und zunächst liegenden Thatsachen kurzweg leugnet und die Autonomie des empirischen Ich's aufstellt, und dessen Moral in die Formel zu fassen ist: Thue, was du willst, wenn du nur die Uebereinstimmung mit deinem ganzen Ich bewahrst, so nämlich, wie dieses zur Zeit beschaffen ist — eine Regel, gegen welche auch der ruchloseste Unhold Nichts einzuwenden haben dürfte — im Gegensatze gegen eine solche Lehre wohnet jener Autonomie des Idealismus ein unbedingter Werth, etwas Respectables bei. Ja, Kant wird zu allen Zeiten als der große Zeuge für die Realität der Idealwelt und gegen die Leugnung des Geistes dastehen. Indessen, wenngleich es wahr ist, daß das Moralgesetz das ewige Gesetz unsres eigenen Wesens ist, und daß im Gewissen der Mensch sich in der tiefsten Einheit seines eigenen Wesens erfaßt: die bloß autonomische Erklärung des Gewissens bleibt dennoch nur die halbe Erklärung. Unter allen Völkern, welche nicht in einen thierischen Zustand versunken waren, ist das Gewissen von jeher und immerdar nicht bloß als des Menschen eigene Stimme be-

urtheilt worden, sondern — wie unvollkommen auch die Gedanken von Gott und göttlichen Dingen sein mochten — als Gottes Stimme; und in der That, welche andere genügende Erklärung gäbe es auch wohl für die unantastbare Majestät des Gewissens?

Was sich nämlich aus unserm idealen Wesen allein nicht erklären läßt, ist eben das majestätische: Du sollst! Unser ideales Wesen an und für sich kann sich nur als eine innere und höhere Naturkraft äußern, welche im Gegensatze zu unsrer niederen Natur und der naturgebundenen Freiheit zum Durchbruche kommen will. Die Regungen desselben, in manchen Stunden und Zuständen besondrer Sündenherrschaft, sind wie die Seufzer eines reinen und edelgebornen Wesens, wie Nothschreie eines Gefangenen unter unwürdiger Mißhandlung. Dieses unser inneres Wesen, unsre eigene höhere Natur vermag nicht, einen solchen majestätischen Imperativ auszusprechen, welcher eine Macht voraussetzt, die nicht allein innerhalb des Menschen selbst thronet, sondern über ihm. Wenn wir sagen, daß wir in dem Gewissen die Stimme Gottes vernehmen, so sind wir weit entfernt, von besonderen Offenbarungen und Inspirationen zu reden. Vielmehr sagen wir damit, daß wir im Gewissen ein unabweisliches, von uns selbst unabhängiges Zeugniß eines permanenten Abhängigkeitsverhältnisses, in welches wir alle gestellt sind, vernehmen, ein Zeugniß, welches den Menschen in seinem Inneren der Gegenwart eines übermenschlichen, überweltlichen, übergeschöpflichen Princips inne werden läßt, welches von einem Lichte zeugt, das in der Finsterniß scheint, obgleich die Finsterniß es nicht faßt noch begreift — und ebenso den Menschen Dessen vergewissert, daß dieses sein Bewußtsein einer unsichtbaren Auctorität in seinem Inneren nicht von ihm selber herstamme, auch nicht aus der Welt und seinem Bewußtsein von der Welt, sondern daß es von dieser Auctorität selbst gewirkt, ihm gegeben sei, welches ihn erkennen läßt, daß nicht allein er es sei, der da weiß von dem Gesetze und seinem Verhältnisse zum

Gesetze, sondern daß er und sein Verhältniß zum Gesetze von einem Anderen gewußt werde, von jenem Höheren, nämlich von dem Schöpfer selbst. Daher behaupten wir, und zwar in einem weit tieferen Sinne, als der bloße Idealismus es je behaupten kann, daß das Gewissen eine Grundgestalt des persönlichen Ewigkeitsbewußtseins des Menschen ist: die unauslöschliche, aller Sophistik spottende, gegen alle Weltlichkeit — wenn auch öfter nur blitzartig — reagirende, innerste Gewißheit, daß die Pflicht, mit Zurechnung und Gericht, nicht etwa eines der Verhältnisse sei, welche mit unsren Beziehungen zu Welt und Menschen stehen und fallen, nein, ihrem innersten Wesen nach, vielmehr ein Verhältniß zu dem heiligen und allmächtigen Gotte, daß, gesetzt auch, wir würden aus unsren weltlichen Verhältnissen, aus allen unsren Verbindungen herausgerissen, wie dieses mit einem Jeden von uns im Tode geschieht, dieses überweltliche Grundverhältniß dennoch fortbestehen werde, daß wir uns auch alsdann, vermöge der unauflöslichen Copula des Gewissens, mit dem heiligen Gotte zusammen finden, und vor seinen Gerichtsstuhl werden gestellt sehen. Und schon in dem gegenwärtigen Leben stellen wir uns vor diese heiligen Schranken, so oft wir innerlich aus allen unsren weltlichen Beziehungen heraus- und in das Heiligthum unsres Gewissens eintreten. Hier offenbart es sich uns alsdann, welche Eitelkeit es sei, von Menschen Ehre zu nehmen, und wie es allein gelte, Ehre bei Gott zu haben. Hier sucht der Verkannte und unschuldig Verfolgte seine Zuflucht, indem er von jedem menschlichen Gerichte an die höchste, unfehlbare Auctorität appellirt, welche Alles weiß und ihn völlig kennt, und welche ein gerechtes Gericht richtet. Hier siehet sich der Sünder vor einen Richterstuhl hingestellt, wo die vor langen Jahren begangene Schuld ebenso gegenwärtig, wie die gestern begangene, vor ihm dasteht, zum Zeugniß, daß unsre Handlungen nur nach ihrer phänomenalen, exoterischen Seite vorübergehen und im Strome der Zeit versinken, während ihre wesentliche esoterische Seite, Dasjenige in ihnen, was mit unsrer Wil-

lensfreiheit, mit unsren sittlichen Verpflichtungen zusammenhängt, in einer unsichtbaren Welt aufbewahrt wird, wo sie, über den Strom der Zeit hoch erhoben, uns verklagen oder entschuldigen. Gerade, weil das Gewissen im eminentesten Sinne ein Ewigkeitsbewußtsein, das Bewußtsein von einem überweltlichen Verhältnisse ist, redet es am lautesten, wenn die Weltstimmen verstummen; und manchmal muß es im Traume dem Menschen Das sagen, was es ihm im Wachen, unter dem Weltgetöse, nicht sagen konnte.

§. 118.

Wäre die Sünde nicht in die Welt gekommen, so würde die Stellung des Gesetzes zu dem menschlichen Bewußtsein, und also auch die Bedeutung des Gewissens, eine ganz andre sein, als sie gegenwärtig ist. Alsdann wäre unser Gewissen das friedliche Bewußtsein davon, daß unser Leben ein fortschreitendes Leben in Gott sei, in welchem die Forderung des Gesetzes und die Erfüllung des Gesetzes sich beständig einander rythmisch ablösten, in welchem das Gewissen nur latent, aber nicht offenbar wäre, so daß vom Gewissen als solchem gerade so wenig die Rede sein würde, wie bei einem ununterbrochen und völlig Gesunden vom Wohlbefinden. Dagegen ist es nunmehr zwar auch ein Bewußtsein davon, daß unser Leben seine Wurzeln in Gott hat („in Ihm leben, weben und sind wir"), bezeugt aber zugleich, daß es ein Leben außer Gott geworden und nicht mehr das normale ist. Und je mehr wir in der Selbsterkenntniß fortschritten, desto mehr werden wir Veranlassung gefunden haben, die Reactionen unsres eigensten besseren Wesens, welches nicht zu seinem Rechte kam, und jener heiligen Macht, welche wir kränkten, der souveränen Macht des Daseins, an uns selbst zu erfahren. Speciell gilt es von dem in prägnantem Sinne bösen Gewissen nach begangenen Uebertretungen und Uebelthaten, daß das Gewissen sich in mächtigen Reactionen äußert, welche bei verhärteten Verbrechern oft ganz plötzlich mit überwältigender Stärke hervorbrechen. Wie

verschieden nun die Aeußerungsweisen des Gewissens auch sein können, so zeigen sich hierbei doch allezeit zwei Hauptmomente. Theils findet sich in dem bösen Gewissen, als ein die ganze Gegenwart Ausfüllendes, innere Unruhe und Unfriede, Beklommenheit und Angst (angustiae). Theils reget sich in ihm ein banges Warten der Dinge, die da kommen werden. Die mißachtete und gekränkte Forderung des Gesetzes lastet auf der des Bösen sich bewußten Seele wie eine drückende Last, welche buchstäblich Sinn und Gemüth schwer macht und sie in einen Zustand versetzt, wie wenn Einem der Athem ausgeht. Und nicht als eine Last nur wird sie empfunden, sondern zugleich als eine innere Geißel (flagellum), welche den Verbrecher wie das Thier des Waldes jagt, was wir an einem von den Erinnyen verfolgten Orestes, an dem flüchtig auf Erden umherirrenden Kain sehen, welche vergebens sich selbst, vergebens der in den Tiefen ihres Gewissens gellenden Anklage, zugleich einer Selbstanklage, zu entfliehen suchen. Wie der Missethäter die verfolgende Macht hinter sich sieht, im Hintergrunde seines eignen Wesens, so sieht er sie zu gleicher Zeit auch vor sich, vor seinen Augen, indem das beleidigte Gesetz unaufhörlich das Geschehene wie mit zauberischer Gewalt ihm vergegenwärtigt, und in der Gestalt der begangenen Schuld, oder ihres Opfers vor ihn hintritt, wie dort vor Macbeth der Geist Banco's. Und völlig entsprechend der Erfahrung des guten Gewissens, welches nicht in der Gegenwart allein des inneren Friedens genießt, sondern allezeit, selbst wenn das augenblickliche Geschick ein noch so finstres wäre, von einer guten Erwartung des Zukünftigen begleitet wird, ist das böse Gewissen nicht allein die gegenwärtige, innerliche Qual, wird nicht allein von den Schrecken der Erinnerung gejagt, sondern ist zugleich, selbst während alle äußeren Verhältnisse noch die glücklichsten sind, ein banges, ahnungsvolles Vorgefühl schlimmer Dinge.

Das Gewissen trägt in sich eine mehr oder weniger deutliche Vorstellung davon, daß die gesetzgebende und richtende Macht, welche ihm so nahe ist, zugleich die Executivgewalt habe und das

Gericht vollziehe. Obgleich die gerechten Gerichte Gottes sich schon in den inwendigen Gewissensqualen vollziehen, so kann das Gewissen doch die Ueberzeugung nicht verleugnen, daß die Consequenzen des Gesetzes, der uns obliegenden Schuldigkeit und unsrer Verantwortlichkeit, vollständig (— „bis du auch den letzten Heller bezahlt hast" —) müssen durchgeführt werden, oder daß die Vergeltung sich schließlich auch in der völligen Uebereinstimmung des Aeußeren und Inneren, der Schuld und des Geschickes, des äußeren Looses und des persönlichen Werthes offenbaren werde. Wie geneigt der Verbrecher auch sein mag, die Natur und den Weltlauf als etwas für das Gewissen und das Moralgesetz Gleichgültiges zu betrachten, ja, die Forderungen des letzteren für etwas bloß Subjectives, die Vorwürfe des Gewissens für kindische Einbildungen und Phantasieen zu halten, welche mit der Wirklichkeit Nichts zu schaffen haben; wie viele Erscheinungen des Lebens auch zu beweisen scheinen, daß im Verlaufe des Weltlebens weder das Gesetz, noch das Gewissen ihre Bestätigung finden, vielmehr ihrer oft zu spotten und ihren eigenen Gang zu gehen scheinen: dennoch lebt insgeheim in der Tiefe des Gewissens, wenn auch ohne klares Bewußtsein, diese Gewißheit, daß die sittliche Weltordnung im Weltlaufe nichtsdestoweniger durchgeführt werde, daß die Allmacht auch dann, wenn es eine Zeitlang anders scheinen sollte, doch der Gerechtigkeit zur Seite steht. Und mag diese Gewißheit auch von verstockten Gemüthern unterdrückt und erstickt werden: sie nöthigt sich dem Verbrecher in seinen Träumen auf, wie Richard III. (bei Shakespeare) vor der Schlacht. Daher wiederholt sich so oft die Erfahrung, daß der Verbrecher in der Einsamkeit erbebt, vor dem raschelnden Laube erschrickt, wenn's ihm durch die Seele fährt, daß plötzlich die Rachegeister erwachen und ihn in's Unheil stürzen, irgend ein Bote der „heimlichen Vehme" in seinen Weg treten könne. „Es möchte Jemand mich tödten" — sprach schon Kain in seiner Gewissensangst. Er weiß nämlich, daß

'r nicht bloß die Heiligkeit, sondern auch die Allmacht gegen
ich hat.

Daher muß man jenen Functionen des Gewissens, der er-
nnernden und verpflichtenden, der richtenden, innerlich belohnen-
)en oder strafenden Function, auch noch die **warnende** hinzu-
ügen, welche die dereinstige Vergeltung voraus verkündigt. Da-
)urch erst erhält das Gewissenszeugniß unsrer Abhängigkeit von
Gott und seinem heiligen Gesetze seinen Abschluß, nämlich als
Zeugniß von der unverbrüchlichen Gültigkeit dieses Gesetzes in
einer Weltordnung, nämlich, „daß Gott ein Vergelter sein werde
Denen, die ihn suchen", und „einem Jeglichen geben nach seinen
Werken" (Hebr. 11, 6. Röm. 2, 5). Und weil das Gewissen
in Ewigkeitsbewußtsein ist, so weist seine warnende Stimme
ıicht auf das gegenwärtige Leben nur, vor dessen strafender Ne-
mesis schon die Heiden so oft warnten, sondern insonderheit auch
ıuf das zukünftige und jenseitige. Ja, sogar die Heiden kannten,
rotz ihrer unvollkommenen religiösen Vorstellungen, jene War-
ıungsrufe, welche aus dem Dunkel des Jenseits zu uns herüber-
challen. Dies ersieht man z. B. aus der merkwürdigen Stelle
m Anfange der Bücher **Plato's** vom Staate, wo der alte
Kephalos, in seinen Betrachtungen über das Alter, u. A. also
pricht: „Du mußt wissen, o Sokrates, daß, wenn der Mensch
ich dem Tode nahe glaubt, eine Furcht und Sorge bei ihm er-
vacht, die er früher nicht kannte. Die wohlbekannten Sagen
ıon der Unterwelt, in welcher Jeder für das hier begangene
Unrecht seine Strafe büßen werde, Sagen, die er bisher verlacht
ıat, fangen nunmehr an, seine Seele zu ängstigen, als wären
ie wirklich wahr; und jetzt richtet er selber eindringendere Blicke
n jene Welt, sei es wegen der Schwachheit seines Alters, oder
)eil er ihr schon näher ist. Von Furcht und Angst durchdrun-
en, sinnt und forschet er jetzt, ob er gegen Jemand Unrecht be-
angen habe. Wer nun viele Uebertretungen in seinem Leben
ındet, wird beständig, wie die Kinder, von Träumen geschreckt,
ebt und bringt unter düstren Erwartungen sein Leben hin,

während Der, welcher keiner Ungerechtigkeit sich bewußt ist, stets von einer heitren und schönen Hoffnung begleitet wird, welche, wie Pindar singt, die Pflegemutter des Alters ist." Dieser hier erwähnten Furcht vor der Zukunft können wir keine andre Stätte, wo sie zu Hause sei, anweisen, als das Gewissen. Es ist das warnende Gewissen, welches, als ein Vorgefühl der Ewigkeit, auch bei Spöttern ernste Gedanken und Furcht vor der nahenden Rechenschaft erweckt. Dagegen ist das gute Gewissen der Boden, in welchem die fröhliche Hoffnung sprießt.

In der prophetischen Lehre von der zukünftigen Vergeltung ist das Gewissen innig verbunden mit einer andren Gestalt, in welche das persönliche Ewigkeitsbewußtsein des Menschen sich kleidet, welche, ebenfalls schon den Heiden nicht fremd, als Voraussetzung dient für die Aneignung des Evangeliums. Wir meinen das tiefe Verlangen, welches von jeher in den Menschenherzen sich regte nach einem höheren ewigen Gute, und welches seinem tiefsten Wesen nach eine Sehnsucht der Liebe ist nach Gott und seinem Reiche, nach der Seligkeit in der vollendeten Weltharmonie, in welcher alle Widersprüche des Daseins gelöst sein werden („Du hast uns für Dich geschaffen, o Herr, und unser Herz ist unruhig in dieser Welt, bis es in Dir ruhet!" betet Augustin in seinen Confessionen). Von einem jeden dieser beiden Ausgangspunkte führen die Wege zu Gott. Beide bestätigen gegenseitig einander, und ihre Wege gehen einer über in den andren. Das Gewissen zeugt von dem Reiche der Heiligkeit und Gerechtigkeit; und wenn es nun wie mit erhobenem Zeigefinger auf die künftige Vergeltung hinweist, bezeugt es mit größerer oder geringerer Klarheit, daß das jenseitige Reich der Heiligkeit auch das der Seligkeit sein werde. Das Verlangen nach einem höchsten Gute, welches weit hinausliegt über alle relativen Güter dieser Welt, ist eine Ahnung davon, daß ein Reich ungetrübter Freude für den Menschen müsse zu finden sein, wobei freilich noch dahin gestellt bleibt, ob es nach Verdienst den Menschen zu Theil werden solle, oder aus Gnaden. Es

kann ja auch auf der Mitte des Weges Etwas liegen, wodurch diese Frage erst entschieden werden soll. Soviel aber steht fest, daß Seligkeit, wenn sie anders nicht mit irdischer Glückseligkeit verwechselt wird, undenkbar sei ohne Heiligkeit, ohne die persönliche Vollkommenheit des Menschen in Uebereinstimmung mit Gottes Gesetze und dem seinem eigenen Wesen innewohnenden. Beide stehen in innerlichem Zusammenhange mit der eschatologischen Idee, deren eigentlicher Inhalt erst durch das Christenthum offenbar geworden ist als das heilige und selige Liebesreich, dessen Erscheinung und Vollendung bedingt ist durch das Gericht über die Lebendigen und die Todten. Zum Ausgangspunkte für den Weg, welcher zu Gott führen soll, wählen die Einen vorzugsweise das Gewissen und die sittliche Verbindlichkeit (das Pflichtgefühl), die Anderen aber jenes Liebesverlangen, welches bewußt oder unbewußt nach Gott dürstet. Es ist aber unmöglich, daß Menschen auf dem einen wie dem andren Wege eine weitere Strecke vorwärts kommen, ohne daß beide Wege zusammenstoßen und Ein Weg werden. Der Mensch der Pflicht und des Gewissens, und der Mensch der Sehnsucht (l'homme de désir, nach Pascal's und Martin's Ausdrucke) sind nicht zwei verschiedene Menschen, sondern derselbe, in Abhängigkeit von Gott geschaffene, Gottes bedürftige, nach ihm verlangende und seine Vollendung in ihm suchende Mensch.

§. 119.

Wenn aber das Wesen des Gewissens darin besteht, daß es von unserm Abhängigkeitsverhältnisse zu dem heiligen Schöpferwillen, wie dieser durch Gottes Gesetz und Weltordnung sich zu erkennen giebt, Zeugniß ablegt: wie erklärt es sich alsdann, daß dennoch in den verschiedenen Zeitaltern und Völkern, auch bei zeitgenössischen Individuen, die Aussagen des Gewissens so verschieden lauten, daß oft von der einen und anderen Seite das Entgegengesetzte als Forderung des Gewissens aufgestellt wird? daß oft die furchtbarsten Verbrechen unter Berufung auf die

Auctorität des Gewissens geschehen, oft das Leerste und Nichtssagendste, z. B. ein geistloses Ceremonienwesen, unter Sanction des Gewissens hervorgetreten ist? — Die nächstliegende Antwort ist diese, daß das Gewissen ja nicht ein von vornherein fertiges Organ ist, sondern, von seiner subjectiven Seite betrachtet, der Entwickelung, Bildung und Erziehung bedarf, aber nur zugleich mit dem ganzen sittlichen Wesen des Menschen, also zugleich mit den übrigen Anlagen der Seele, sich entwickeln kann. Insbesondere ist die Entwickelung des Gewissens durch die Erkenntniß bedingt, weßhalb wir das Gewissen gern in Verbindung mit der Vernunft erwähnen. „Ohne die Vernunft ist das Gewissen blind, ohne das Gewissen ist die Vernunft kalt und matt"*). Daher geschieht es denn auch, daß die menschlichen Gedanken und Reflexionen über das Gesetz, und über die Anwendung desselben auf den einzelnen Fall, vor den Richterstuhl des Gewissens hintreten, indem sie sich gegenseitig einander verklagen und entschuldigen (Röm. 2, 15). Doch nicht die Erkenntniß nur ist es, durch welche die Entwickelung des Gesetzes bedingt ist, sondern auch der Wille, welcher — dem besseren Wissen und Erkennen oft gerade entgegengesetzt — durch alle Zeiten der Geschichte hindurch auf die Ausbildung des Gewissens einen hemmenden und störenden Einfluß geübt hat und heute noch übt. Denn der menschliche Wille hat gegen die Ausbildung, die immer feinere Schärfung des Gewissens, wie gegen das tiefere Verständniß des Gesetzes, eine nur allzu natürliche Abneigung, und betrachtet sich ungern in diesem Spiegel, wie denn in der Regel die Leute wünschen, von sich selbst ein ganz anderes, weit günstigeres Bild zu besitzen, als das Gewissen es ihnen unter die Augen hält. An diese psychologische Beobachtung und allgemeine Erfahrung knüpft die Offenbarung mit ihren Aussprüchen über die Unvollkommenheit und Abnormität der verschiedenen Gewissenserscheinungen und deren Ursprung an: wie dieselbe sich nämlich daraus

*) Trendelenburg, Naturrecht.

erkläre, daß der Mensch durch die Sünde aus der Lebensgemeinschaft Gottes ausgetreten, dadurch ein disharmonisches Verhältniß der Seelenkräfte unter einander eingetreten, die Erkenntniß des Göttlichen verdüstert sei, anderseits aber der Wille jetzt durchweg den Hang habe, sich selbst und die Welt Gotte und seinem Reiche vorzuziehen. Der Apostel stellt uns (im 1. Capitel des Briefes an die Römer) diesen Verfinsterungsproceß an der Heidenwelt dar, indem er sagt, daß, obgleich die Heiden ein Wissen von Gott besaßen, sie ihn dennoch nicht ehrten als Gott, dennoch es nicht werth hielten, diese Gotteserkenntniß auch zu bewahren (weil sie ihre eigene, in Thorheit und Blindheit erdachte Weisheit höher stellten), und darum in eine Gesinnung und Denkweise dahin gegeben wurden, welche nicht taugt. Dennoch erkennt er, daß selbst unter dieser Verderbniß es Einzelne gab, welchen das Werk des Gesetzes in ihren Herzen geschrieben war, während aber ihr Gewissen zugleich gegen sie zeugte, und die Gedanken sich untereinander verklagten und entschuldigten.

Demnach behaupten wir denn, daß das Gewissen, zwar nicht seiner göttlichen, wohl aber seiner menschlichen Seite nach, fehlen und irre gehen könne, daß es oft der Berichtigung und Zurechtweisung, und immer der Ausbildung bedürfe. Das Gewissen kann stumpf werden, so daß es der Schärfung bedarf, kann betäubt sein und schlafen, so daß es der Erweckung bedarf. Auch kann es bornirt, auf ein enges Gebiet eingeschränkt sein, während große Partieen des Menschenlebens, welche von ihm sollten bestimmt werden, völlig außerhalb seiner Herrschaft fallen. Eines aber ist allen Gewissensphänomenen gemeinsam. Wie abweichend auch die Auffassungen der Menschen sein mögen, was den Inhalt des göttlichen Gesetzes betrifft: sie alle sind sich doch eines höheren, ihren Willen beherrschenden Gesetzes bewußt, welches sie nicht selber sich gegeben haben, und welches für Alle und Jedermann Gültigkeit habe. Wie abweichend auch ihre Auffassungen der sittlichen Weltordnnng sein mögen: doch haben Alle, deren Leben noch nicht in thierischen Zustand versunken ist,

und bei denen ein menschliches Gemeinschaftsleben sich zu bilden angefangen hat, ein Bewußtsein davon, daß es eine höhere, unsichtbare, ihren Willen überragende Ordnung der Dinge giebt. Und wie abweichend endlich die religiösen Vorstellungen der Menschen sein mögen: Alle haben doch die Vorstellung, oder das Gefühl von einer unsichtbaren Macht, welche für ihren Willen bindend sei, und deren Forderungen sie sich nicht entziehen dürfen, obgleich sie freilich oft das Gegentheil Dessen thun, was sie sollten. Hierin erweist sich die objective Macht des Gewissens. Auch unter der tiefsten Verfinsterung der Seele bleibt es ein Licht, welches in der Finsterniß scheint, wenn auch von der Finsterniß nicht begriffen. Wie verdunkelt es auch sein mag als Wissen, höret es doch niemals auf, als Trieb, als eine höhere Naturmacht, zu wirken, welche in ihren Mahnungen wie ihren Reactionen sich dem Menschen als eine Macht von ganz andrer Natur aufnöthigt, als diejenige ist, welche den weltlichen und sinnlichen Trieben eigen ist.

§. 120.

Das Gewissen äußert sich nicht allein in dem Individuum, sondern auch in der Gemeinschaft. Daß es außer dem individuellen auch ein sociales Gewissen giebt, beruhet darauf, daß die menschlichen Individuen keine persönlichen Atome sind, die nur ihre eigene individuelle Aufgabe haben, sondern organisch zu einem Gemeinschaftsganzen verbunden, innerhalb dessen sie in Hinsicht der Aufgabe der Gemeinschaft solidarisch verbunden sind (Einer für Alle, und Alle für Einen), also eine gemeinsame Verantwortlichkeit haben und unter Ein und dasselbe Gericht fallen. Sowie es Geschicke giebt, welche ein ganzes Volk heimsuchen können und von dem ganzen Volke als ein allgemeines, von dem besondren jedes Einzelnen unterschiedenes, Geschick empfunden werden: ebenso giebt es auch eine allgemeine Verbindlichkeit, Verantwortung und Schuld, wenn diese auch nicht in gleichem Maaße auf Alle fällt, sondern auf einen

Jeden nach seinem Berufe, seiner besondren Stellung innerhalb der Gesellschaft, während doch Alle mitverantwortlich sind. Und das Gewissen ist, sowie der Wächter der einzelnen Persönlichkeit, ebenso auch der Wächter der Gemeinschaft als Gesammtperson. Das sociale (gesellschaftliche) oder Volks=Gewissen ist indeß nicht mit der öffentlichen Meinung zu verwechseln, an welcher öfter das Gewissen keinen Antheil hat, welche in vielen Fällen nur anzeigt, daß das Gewissen des Volkes schläft. Wo aber das sociale Gewissen kräftig und lebendig ist, da wird es auch durch die öffentliche Meinung von sich selber Zeugniß geben. Zu der letzteren verhält es sich oft wie eine tiefe Unterströmung, welche in entgegengesetzter Richtung geht, eine geheime, unklare Ahnung, daß Dasjenige, was als öffentliche Meinung trotzig festgehalten und durch ihre Organe geltend gemacht wird, falsch und erlogen sei, ein stilles Bewußtsein davon, daß diese Organe falsche Propheten, ihre Ideale nur Idole seien, und daß der Weg, welchen die Volksgemeinschaft eingeschlagen habe, nicht der Weg der Wahrheit sei, daß er nicht zum Frieden führe. Alsdann werden die Gewissensregungen in einer inneren Unruhe, einem geheimen Unfrieden verspürt, welcher, wenn auch die Oberfläche das Gegentheil anzeigt, doch durch ganze Schichten des Volkes hindurchgeht. Oft entbehrt ein solches stilles Zeugniß der Kraft, in wirksamen Reactionen hervorzubrechen; die Geschichte zeigt aber auch, daß in ganzen Völkern das Gewissen, wie mit Einem Schlage, erwachen kann, sei es, um das Joch falscher Auctoritäten abzuschütteln, sei es, um den Volksgeist zu wecken, daß er sich aus Unglauben und irdischer Sinnesrichtung, aus den Illusionen des Hochmuths und der Eitelkeit emporraffe, und bußfertig die verlassenen Altäre wiederum aufsuche, um von Neuem sich auf der Basis der Gerechtigkeit zu erbauen. Die Thatsache, daß ein ganzes Volk sich selber Bußtage vorschreiben kann, an welchen es als Volk seine Sünde und Schuld bekennt und vor Gott dem Herrn sich demüthigt, oder die Thatsache, daß die öffentliche Stimme sich kräftig gegen gewisse, in

der Gesellschaft vorkommende Aergernisse aussprechen kann, sind auf Umkehr hinweisende Zeugnisse von der Realität des Volksgewissens. Dieses äußert sich nicht nur richtend, sondern auch warnend, und redet alsdann durch einzelne Individuen, als prophetische Stimmen im Volke, von welchen aber die Geschichte lehrt, daß sie nicht selten das Loos der Kassandra haben, daß Niemand ihren Warnungen und Weissagungen Glauben beimißt, bis zu der Stunde, da die Erfüllung mit Schrecken hereinbricht. Die Entwickelung des socialen Gewissens, seine Reinheit, Gesundheit und Stärke, hängen von der im Volke herrschenden sittlichen und religiösen Erkenntniß, sowie von der Empfänglichkeit des Gemeinsinnes für ethische Motive ab. Daß auch innerhalb der Volksgemeinschaft die Gedanken sich einander verklagen und entschuldigen, zeigt sich in recht augenfälliger Weise, wenn bei öffentlichen Calamitäten und Demüthigungen die verschiedenen Parteien gegenseitig die Schuld von sich ab- und auf einander wälzen, eifrigst bemüht, sich vor dem Richterstuhle des socialen Gewissens zu rechtfertigen, während es freilich auch zu allen Zeiten Männer giebt, welche sich selbst ein höheres Ziel setzen, als sich nur vor der öffentlichen Meinung zu rechtfertigen. Jedoch, wie verschieden und unvollkommen auch die Erscheinungen des Volksgewissens sein mögen: sein Vorhandensein ist durch das Gefühl solidarischer Verpflichtung bedingt, welches Gemeinschaft der Sitten und Traditionen, Gemeinschaft der Gesetze und Ordnungen, namentlich Gemeinschaft der religiösen Ueberzeugung, als der höchsten aller verpflichtenden Auctoritäten, voraussetzt. Wo die Gesellschaft desorganisirt, alle Bande gelöst sind, wo die Sitten nicht mehr die Bedeutung normirender Mächte haben, sondern ungestraft, ohne jeden Einspruch der öffentlichen Meinung, gebrochen und verhöhnt werden dürfen, wo Gesetze leichtsinnig und willkürlich gegeben werden, ohne sich durch ihre innere Nothwendigkeit Achtung verschaffen zu können, wo Religion und Glaube aufgehört haben, eine Angelegenheit des Volkes zu sein, sondern nur darauf angewiesen sind,

noch bei diesem und jenem Einzelnen als Privatinteressen eine Zuflucht zu finden, wo die religiösen Ueberzeugungen nur als „verschiedene Anschauungen“ existiren, ohne jeden Einfluß auf das öffentliche Leben, und höchstens nur auf Duldung Anspruch habend: da lebt das sociale Gewissen nur in einigen Einzelpersonen fort, welche mit geheimer Trauer der zunehmenden Auflösung der Gesellschaft zusehen, während jenes Gewissen in der weitaus überwiegenden Majorität des Volkes ein längst ausgelöschtes Licht ist.

Der Inhalt des Gesetzes.

§. 121.

Der, das Individuum und zugleich die ganze menschliche Gemeinschaft umfassende, Inhalt des Gesetzes ist gegründet in dem Wesen der menschlichen Persönlichkeit, wie diese durch Gottes Willen bestimmt wird, oder in dem zum Bilde Gottes geschaffenen Menschen. Das Gesetz nur als eine Sammlung von so oder so vielen einzelnen Geboten und Vorschriften anzusehen, wäre eine allzu beschränkte Auffassung seines tiefen und reichen Inhalts. Im Gegentheil ist dieser die Idee des Menschen selbst, als Endzweck, Aufgabe und Forderung für das Wollen des Menschen ausgedrückt, und alle, sowohl himmlischen als irdischen, Beziehungen des Menschen in sich schließend. Die große Mannigfaltigkeit der sog. Moralprincipien (Princip der Glückseligkeit, des Gemeinwohls, der Selbständigkeit, der Vernunftmäßigkeit, der Gottverwandtschaft u. s. w.) beruht auf den so abweichenden Auffassungen des Wesens und der Bestimmung des Menschen. Wenn aber der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen ist, so folgt, daß seine Hauptbestimmung die freie Gemeinschaft, die freie Vereinigung mit Gott sei; und die höchste, die allumfassende Forderung des Gesetzes können wir alsdann nicht besser ausdrücken, als durch jenes von Christus selbst erneuete und bestätigte Wort der ur-

33*

alten Offenbarung: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen und von ganzem Gemüthe und aus allen Kräften" (Matth. 22, 37). Dieses ist das vornehmste Gebot, das Hauptgebot, welches in weiterer Entwickelung sagen will: du sollst Ihn lieben sowohl in empfangender, aneignender, als auch in wirkender und leidender Liebe; du sollst Ihn lieben in contemplativer Liebe (der frommen Meditation), in der mystischen Liebe (dem Gebetsleben) und in der praktischen Liebe (im Wirken und Leiden). Und zwar soll in jeder dieser Gestalten deine Liebe Eines sein mit dem Gehorsam (amor obedientiae). Sofern man nun unter einem Moralprincipe die höchste Einheit versteht, auf welche die Mannigfaltigkeit der Pflichten zurückgeführt werden kann: so haben wir hier das wahre Moralprincip ausgesprochen, wobei jedoch zu erinnern ist, daß die Liebe zu Gott durch die Sünde einerseits, anderseits durch die Erlösung, neue und besondere Modificationen erhält. Es wäre aber eine Einseitigkeit, hierauf das Moralprincip zu beschränken, also unter der Moral ausschließlich eine Gesetzes- oder Pflichtenlehre zu verstehen. Das wahre Moralprincip umfaßt alle drei moralischen Sphären; und nur Gott selber, oder der persönliche Christus in der Einheit mit seinem Reiche, ist das wahre, für das ganze sittliche Leben maßgebende und es in allen Beziehungen beherrschende Princip.

Die Liebe zu Gott ist also die *Eine*, Alles umfassende Pflicht. Das lebendige Eine muß sich aber immer in dem Mannigfaltigen bestätigen; und die Liebe zu Gott muß in den vielen und vielerlei menschlichen Gemeinschaftsverhältnissen, sowie in ihrem Verhältnisse zu der Ordnung der geschaffenen Dinge, als deren Mittelpunkt der Mensch dasteht, ihre Bestätigung und Bewährung finden. Und daher heißet das andere Gebot: „Du sollst lieben deinen Nächsten als dich selbst." Mit andren Worten: du sollst das *Bild Gottes* auf Erden lieben. Und da die Vorstellung des Nächsten sich garnicht trennen läßt von der Vorstellung des Menschheitsreiches, so enthält das andre Gebot auch Dieses: du sollst die Menschheit lieben in Gott; du sollst das

Reich der Menschheit lieben in seiner Einheit mit dem Reiche Gottes. Und da das Reich Gottes, in seiner Einheit mit dem der Menschheit, für die gesammte Ordnung der geschaffenen Dinge das Endziel bildet, auf welches sie von allem Anfange teleologisch angelegt ist, so können wir alle Pflichten des Menschen in jene apostolische Formel fassen, daß „Alles geschehen solle zur Ehre Gottes" (εἰς δόξαν θεοῦ 1 Kor. 10, 31). Hierdurch aber wird nicht allein die Hingebung an den durch Gottes Willen verordneten Weltzweck, nicht bloß die Hingebung an den göttlichen Weltplan, an die Wege und Führungen der göttlichen Weisheit mit dem Geschlechte und dem Einzelnen gefordert, eine Hingebung, welche gleichbedeutend ist mit der Resignation auf alle bloß subjectiven Ansprüche und Ideale, sondern auch die Hingebung an die göttliche Weltordnung, daß nämlich Alles sich vollziehen und erfüllen soll in Uebereinstimmung mit den der Schöpfung von Gottes wegen eingepflanzten Bestimmungen, oder gemäß den göttlichen Ordnungen, den von Gott gesetzten Normen. Die Liebe des Gehorsams (amor obedientiae) soll demnach innerhalb der Verhältnisse des Weltlebens sich als eine solche erweisen, die treulich alle Gerechtigkeit erfüllt und in allen Verhältnissen thut, was Recht ist.

Recht ist der objective Inhalt des Gesetzes, das Gute selbst als das Gesetzmäßige, Vorgeschriebene, Angeordnete und Sanctionirte, das für Alle gilt und von Allen respectirt werden soll. Unter dem Rechte denken wir uns, nicht nach dieser oder jener speciellen Beziehung, sondern nach seiner Grundbedeutung, die gerade Linie, den, Allen ohne Ausnahme gewiesenen, geraden Weg, auf welchem sie die Bestimmung ihres Lebens erreichen sollen, und welcher dem krummen, gewundenen Wege des Sünders entgegengesetzt ist. Das Recht ist Dasjenige, zu welchem der Mensch verpflichtet ist. Sowie aber die Rechtsvorstellung die Vorstellung ist von der zum Ziele führenden geraden und kürzesten Linie: so zugleich von einer Ordnung der Dinge mit einer Fülle zu lösender mannigfaltiger Aufgaben, von vielen Grenz-

bestimmungen und Verhältnissen, welche zu beobachten und zu handhaben, Sache der **Willensfreiheit** ist. Und nicht allein haben die Menschen gegenseitig einer gegen den andern Rechtsansprüche; sondern das ganze Dasein tritt dem Menschen mit einer großen und umfassenden Rechtsforderung, einem großen Suum Cuique, einer Anforderung entgegen, deren Natur nach der verschiedenen Sphäre, in welcher sie sich geltend macht, eine verschiedene ist. Dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist, dem Nächsten, was des Nächsten ist, nicht bloß in den bürgerlichen, polizeilich überwachten, sondern auch in den rein menschlichen Verhältnissen, auch in denen der Menschenliebe und Freundschaft, auch der Natur, dieser bewußtlosen Creatur zu geben, was der Natur ist, sofern auch die Ordnung und die Normen der unvernünftigen Schöpfung von dem Menschen zu respectiren sind und nicht gekränkt werden dürfen — alles Dieses sind Forderungen von sehr verschiedener Art und Beschaffenheit, auf welche alle wir aber verpflichtet sind. Während der Apostel uns daher als „Schuldner" (ὀφειλέται, Röm. 15, 26 f.) bezeichnet, und der Heiland sogar von einem „Muß" für sein eigenes Wirken redet (Joh. 9, 4), der eigentliche Pflichtbegriff aber in der Heiligen Schrift keinen **unmittelbaren** Ausdruck findet: so kehrt dagegen das Wort „Recht" im Alten Testamente immer wieder. „Was Recht ist, dem sollst du nachjagen", spricht Moses zu Israel (5. Mos. 16, 20); „deine Rechte habe ich vor mich gestellet", sagt David (Ps. 119, 30); und selig preiset er die Menschen, „in deren Herzen die rechten Wege sind" (Ps. 84, 6.)

Die Liebe, sowohl die göttliche als die menschliche, schließt so wenig die **Gerechtigkeit** aus, daß sie im Gegentheile garnicht ohne diese denkbar ist. Der Zwischenbegriff, durch welchen ihre Zusammengehörigkeit erkannt wird, ist die **Weisheit**, das praktische, teleologische Wissen, welches Zweck und Mittel erkennt, welches den Werth der Dinge bestimmt, und ohne welches die Liebe blind wäre. In der Gerechtigkeit Gottes erscheint seine Weisheit als **Macht**, als die gesetzgebende und normirende, ordnende und

sondernde Macht, welche Alles und Jedes an die gerade ihm gebührende Stelle bringt, dazu Maaß und Grenze hütet: weßhalb die göttliche Gerechtigkeit sich als richtende und vergeltende offenbart, welche ihrer nicht spotten läßt, sondern mittem im Verlaufe der Weltbegebenheiten die Auctorität Gottes aufrecht hält. Die Weisheit ist also Dasjenige, wodurch die Liebe Gottes mit seiner Gerechtigkeit im Einklange bleibt: denn alle Gerechtigkeitsoffenbarung hat, im Hinblicke auf die Verwirklichung des höchsten Gutes, oder die Offenbarung der Liebe Gottes gegen seine Schöpfung, eine teleologische Bedeutung. Und wie die Liebe ohne die Weisheit und die Gerechtigkeit garnicht sein kann, so weisen wiederum letztere beide auf die Liebe zurück und sind ohne diese unverständlich. Denn welchen Endzweck kann die Weisheit anders haben, als nur das Gute? und was ist das Gute ohne das Reich der Persönlichkeit und der Liebe? Und verstehen wir unter der Forderung der Gerechtigkeit an den Menschen die Forderung, „Jedem das Seine" zu geben, in Selbstverleugnung und Selbstbegrenzung sich hinzugeben an die Gemeinschaft, an die göttlichen Ordnungen; verstehen wir die Forderung der Gerechtigkeit als die Forderung eines Gegenseitigkeitsverhältnisses unter den Menschen, welche, Jeder sich selbst beschränkend und seine egoistischen Ansprüche aufgebend, einander geben und von einander empfangen, was sie einander schulden: weiset Dieses nicht — wenn wir anders von der bloß negativen Forderung, einander keinen Schaden zuzufügen (neminem laede), zu der positiven Forderung wechselseitiger Handreichung und Hülfe fortschreiten — auf die Liebe zurück, als das innerste Wesen der Gerechtigkeit, als des Gesetzes Erfüllung? („Seid Niemand Nichts schuldig, denn daß ihr euch untereinander liebet", Röm. 13, 8). Und Gottes absolute Rechtsforderung an den Menschen — schließt sie nicht das Anrecht Gottes in sich, nicht bloß auf die äußeren Handlungen des Menschen, sondern auf sein Herz? Je innerlicher und geistiger die Gerechtigkeit gefaßt wird, desto deutlicher ergiebt sich ihre Ein-

heit mit der Liebe. Zwar in der vorchristlichen Welt blieb Dieses noch unerkannt, weil man damals bei der Weisheit und Gerechtigkeit, als dem Letzten, stehen blieb, und kein höheres Persönlichkeitsideal kannte, als das Ideal des Weisen und Gerechten, aber weder die Gerechtigkeit noch die Weisheit in ihrer Tiefe erfaßte, weil der eigentliche Kern der Persönlichkeit, nämlich die Liebe, fehlte. In Christus aber ist die Liebe zugleich mit der Weisheit und Gerechtigkeit, als ihren eigenen Momenten, erschienen. Und je tiefer wir uns in das Gesetz Gottes als das Gesetz der Persönlichkeit versenken: desto klarer geht vor unserm Geiste Dieses als die Hauptforderung des göttlichen Gesetzes auf, daß die Welt der menschlichen Freiheit, auch von Seiten des Menschen und seines Thuns, zu einem Reiche der Liebe, und hiermit auch der Weisheit und der Gerechtigkeit, sich verkläre, eine Forderung, deren ewige Gültigkeit dadurch im Mindesten Nichts verliert, daß die thatsächliche Wirklichkeit uns jetzt eine Welt des Egoismus, und so zugleich der Thorheit und Gerechtigkeit erblicken läßt.

§. 122.

Der Inhalt des Gesetzes ist zugleich ein allgemeiner und ein individueller. Seinen allgemeinen Inhalt bilden die ewigen und unveränderlichen Bestimmungen, welche es enthält; diese nehmen aber bei den verschiedenen Individualitäten ein eigenthümliches Gepräge an, indem die sittliche Aufgabe jedes Individuums und jeder Gemeinschaft theils durch ihre besondere Eigenthümlichkeit, theils durch die besonderen Forderungen modificirt wird, welche der göttliche Wille durch unsre Lebensführungen an einen Jeden stellt, gerade an dem Orte, wo er steht. Denn in einer jeden Lebensstellung verlangt unser Gott, auf der Grundlage des Allgemeinen, von uns irgend etwas Specielles. Dieses individuelle und specielle Moment ist es, was der Apostel vor Augen hat, wenn er den Christen an's Herz legt, wohl zu prüfen, welches da sei der gute und wohlgefällige

und vollkommene Wille Gottes (Röm. 12, 2). Der Sinn der Mahnung kann nicht dieser sein, daß wir lernen sollen, was wir schon wissen, nämlich das Liebesgebot im Allgemeinen, oder die zehn Gebote und ihre Bedeutung, sondern daß wir erkennen und verstehen sollen, was Gott gerade von uns verlange nach unsrer anerschaffenen Eigenthümlichkeit, unsren persönlichen Gaben, dem uns übergebenen Pfunde, mit welchem wir wuchern und Ihm als Haushalter dienen sollen, und demnächst, was Er in dem einen oder andren bestimmten Falle, in dieser oder jener Lage von uns haben wolle, wie wir uns zu den Zeichen dieser unsrer Zeit, zu irgend einer neuen Bewegung, irgend einer gerade jetzt auftauchenden Erscheinung, verhalten sollen. Als der Heiland zu dem reichen Jünglinge, welcher alle Gebote, ihrem allgemeinen Inhalte nach, gehalten zu haben glaubte, also sprach: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gieb es den Armen, und alsdann komm und folge mir nach" (Matth. 19, 21): so war die individuelle Aufgabe für den Jüngling diese, in der speciellen Forderung, welche der Herr an ihn stellte, Gottes guten, wohlgefälligen und vollkommenen Willen zu erkennen.

Auf dieser individuellen Seite, welche also dem Inhalte des Gesetzes, neben seiner allgemeinen Seite, eigen ist, beruht die Veränderlichkeit des Gesetzes. Unveränderlich ist es nach seinem ewigen und allgemeinen Wesen, wenn dieses auch erst stufenweise von dem Menschen erkannt wird: veränderlich aber ist es in seinen individuellen Bestimmungen, sofern seine allgemeinen Forderungen für jedes Individuum anders modificirt, und für dasselbe Individuum, auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung und Lebensführung, andre und neue werden. Und da die ganze sittliche Welt, unter Gottes Führung, sich in einer fortschreitenden Entwickelung entwickelt: so sind die concreten Bestimmungen des Gesetzes, die concrete Pflichtenlehre, einer fortgesetzten Umbildung unterworfen. Diese Veränderlichkeit aber steht nicht in Widerspruch mit der ewigen Unveränderlichkeit, dem wesentlich sich gleich bleibenden Charakter des Ge-

setzes. Die Einheit des Gesetzes, oder des im Gesetze sich offenbarenden göttlichen Willens, ist Dasjenige, was unter der wechselnden Mannigfaltigkeit specieller Aufgaben Alles bestimmt und beherrscht, seinen unerschöpflichen Reichthum immer auf's Neue in ihnen offenbart. Während ältere Pflichtbestimmungen außer Cours kommen, treten neue und höhere ein, welche sich mit innerer Nothwendigkeit aus dem ewigen Grunde des Gesetzes und der Lebensführungen, d. h. des göttlichen Waltens, ergeben. Die ewigen Forderungen der Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit bleiben stets dieselben: nur die Individuationen sind es, welche wechseln.

§. 123.

Daß der Inhalt des Gesetzes durch Gottes Willen bestimmt wird, will nicht sagen, daß er willkürlich bestimmt werde, als hätte er auch ein ganz andrer sein können, wenn es Gott also gefallen hätte. Ebenso wenig aber ist der Inhalt des Gesetzes ein unabhängig von dem Willen Gottes bestimmter, ist also keineswegs ein bloßer Vernunftinhalt, bei welchem von der persönlichen Gottesgemeinschaft völlig abgesehen werden dürfte. (Vgl. oben: Die theologische Voraussetzung). Jene einseitige Ansicht vom Gesetze, als einem unpersönlichen Vernunftgesetze, wie sie heutiges Tages die vorherrschende ist, durchdringt nicht bloß die pantheistische, sondern auch die deistische Ethik. Die deistische Ethik geht zwar von der Voraussetzung eines persönlichen Schöpferwillens aus, aber eines solchen Willens, welcher, nachdem er mit der Schöpfung der Welt und des Menschen fertig geworden, seiner königlichen Gewalt sich entäußert hat: diese ist hinfort übertragen an seine Nachfolger, die Gesetze. Wenn Gott nur über und jenseits der Welt ist, wenn Gott und Mensch nirgend einander begegnen, keine wirkliche Berührung zwischen ihnen stattfindet: so kann ja der Inhalt des Gesetzes, welches Gott in das Menschenherz gepflanzt hat, nur ein sogen. allgemein vernünftiger sein, welcher Alles enthält, ausgenommen die lebendige, per-

sönliche Gottesgemeinschaft. Daß der göttliche Wille die Vorschriften des Gesetzes sanctionire, will bei dieser ganzen Anschauungsweise weiter Nichts sagen, als daß jene durch ihre Anknüpfung an den Gedanken Gottes, des Gesetzgebers, dadurch, daß man sie sich als vom Höchsten dictirt vorstelle, für unsre Empfindung ehrwürdiger werden. Eine solche Gesetzgebung, wie sie in der Kant'schen Moral ihren classischen Ausdruck gefunden hat, läßt sich füglich mit einem Briefe vergleichen, welcher zwar den göttlichen Willen im Siegel führt, wenn er aber geöffnet wird, von irgend einem persönlichen Verhältniß zwischen dem Briefsteller, nämlich Gott und uns, garnichts besagt, sondern, mit Beiseitelassung alles Persönlichen, lediglich die abstracte und nackte Vernunftnothwendigkeit enthält, ein System allgemeingültiger und nothwendiger Regeln für unsre Handlungsweise in der Welt. Die Frage aber, welche wir nirgend in dieser Ethik beantwortet finden, bleibt diese: wie es wohl denkbar und begreiflich sei, daß jener göttliche Wille, welcher doch der Ursprung des Gesetzes sein soll, seit jenem ersten Gesetzgebungsacte im Anfange der Schöpfung, ein so völlig unthätiges und müßiges Princip geworden? wie es denkbar sei, daß der durch und in dem Menschen zu verwirklichende Inhalt des Gesetzes überhaupt etwas Anderes sein könne, als der göttliche Wille selbst? während doch der lebendige Gott nicht anders gedacht werden kann, als so, daß Er Sich Selbst, seine Ehre, seine Offenbarung, zu seinem letzten Endzwecke habe, während doch der allwaltende, der göttliche Wille unmöglich durch alles von ihm selber Verschiedenes, also auch durch den Menschen, irgend etwas Anderes wollen kann, als eben nur Sich Selber und Sein Reich.

Das unleugbare Factum, daß es eine weit verbreitete Vorstellung von der Bedeutung und dem Inhalte des Gesetzes giebt, in welcher dessen eigentlicher Kern, die Liebe Gottes, garnicht vorhanden ist, weiset auf ein anderes, ebenso unleugbares Factum zurück, nämlich auf die Sünde, durch welche der Mensch von

seinem Gotte abgefallen, und so zugleich das Verständniß des Gesetzes und das Gewissen selbst verdunkelt worden ist. Obgleich nun aber der Mensch aus dem persönlichen Verhältnisse zu Gott, aus dem Elemente der göttlichen Freiheit und Liebe herausgetreten ist, so bleibet er dennoch an das Gute gebunden durch ein Band der Nothwendigkeit. Die Forderung des Guten bleibt dennoch, als Idee, als unpersönliche Vernunftnothwendigkeit, als Vorstellung einer unpersönlichen Weisheit und Gerechtigkeit, ununterbrochen ein immanenter Bestandtheil des menschlichen Bewußtseins und des menschlichen Daseins. Demnach hat es eine relative Wahrheit, wenn behauptet wird, daß das Moralgesetz auch unabhängig von dem Gottesglauben seine Gültigkeit habe, sofern nämlich die Normen des Guten, als unpersönliche Vernunftnothwendigkeit, unabweislich sich dem menschlichen Bewußtsein aufnöthigen, möge auch der Mensch sich noch so viele Mühe geben, die göttliche Auctorität, mit welcher sie sich in seinem Gewissen ankündigen, wegzuerklären, und sie als Momente seiner eigenen Vernunft begreiflich zu machen. Der abstracteste Ausdruck dieser abstracten Nothwendigkeit ist in jenem Kant'schen Moralprincipe gegeben: daß wir nach allgemeingültigen Regeln, nach solchen Maximen handeln sollen, von denen man, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht wollen könne, daß sie nicht von Allen sollten befolgt werden — einem Principe, welches Jeder, als für sein Handeln unbedingt gültig einzuräumen, ebenso sich gezwungen fühle, wie er gezwungen sei, für sein Denken das principium contradictionis einzuräumen. Dieses Princip nennen wir das abstracteste, weil jeder göttliche und menschliche Inhalt von ihm ausgeschlossen ist, jede Frage: Was soll ich denn thun? dabei abgewiesen wird, und wir lediglich auf die bloße Form, auf das reine Wie, als das Einzige, von welchem das praktische Denken nicht mehr abstrahiren kann, hingewiesen sind. In diesem ganz abstracten Verhältnisse zum Guten bleibt der Respect, die Achtung vor dem Gesetze der einzige Beweggrund zur Sittlichkeit: denn die Achtung ist nicht, wie die Liebe,

ein auf innerer Freiheit beruhendes Gefühl, sondern Etwas, was auch wider Willen aufgenöthigt und aufgedrungen wird. Sogar der Verbrecher ist gezwungen, dasselbe Gesetz, welches er factisch mit Füßen getreten hat, anzuerkennen und zu achten. Sowie aber ein solcher moralischer Formalismus und andere moderne Vernunftgesetzgebungen verwandter Art niemals die menschliche Seele in ihrem Innersten, welches nun einmal ein, wenn auch verdunkeltes, Bewußtsein der Gottesgemeinschaft, als tiefster Forderung des Gesetzes, fortwährend in sich trägt, werden befriedigen können: so streiten sie ebenfalls gegen das geoffenbarte Gesetz Gottes, welches Seinen Willen uns kund thut, und dessen Auctorität, wie sein heiliger Inhalt, allen Einwendungen der Menschenweisheit zum Trotze, sich in dem Gewissen aller Menschen immer auf's Neue Eingang verschafft.

Das geoffenbarte Gesetz. Moses und Christus.

§. 124.

Die Nothwendigkeit eines geoffenbarten Gesetzes ist mit der Sünde gegeben. Der sündige Mensch hat eine Neigung, sich einen Gott nach seinem eigenen Herzen zu erdichten, einen Gott, welcher mit der Sünde und mit der Forderung der Heiligkeit es so genau nicht nehme, und eine Neigung, die Aussagen des Gesetzes und des Gewissens zu überhören, umzudeuten und wegzuräsonniren. Darum hat Gott uns ein positiv geoffenbartes Gesetz gegeben, in welchem die Forderungen seines Willens uns als ein unbestechlicher Spiegel, welcher Keinem schmeichelt, vorgehalten werden, ja, welcher unsre eigne innere Gestalt, wie sie im Verhältnisse zum Gesetze erscheint, uns vergegenwärtigt. Während das Heidenthum, welches seine selbsteigene Sittlichkeit ausbilden will, das Gesetz nur von seiner immanenten Seite nimmt, tritt in der Offenbarung, wie sie dem Volke Israel zu Theil

wird, das Gesetz in seiner Transcendenz und Majestät an's Licht. Das geoffenbarte Gesetz ist aber nicht als irgend etwas Isolirtes oder Einzelstehendes gegeben worden. Es würde übel mit dem menschlichen Geschlechte stehen, wenn Gott **nur** sein Gesetz uns geoffenbart hätte; und kein Mensch würde es aushalten können, **nur** unter dem Gesetze zu leben. Die Offenbarung des Gesetzes ist aber ein **Zwischenglied** in der Oekonomie des Heils und der Erlösung; und ihre innere Voraussetzung ist die **Gnade**, was nicht allein von der durch Christus geschehenen Vollendung des Gesetzes gilt, sondern auch von derjenigen Gesetzesoffenbarung, welche dem Volke Israel durch Mose zu Theil geworden ist.

Der wesentliche Inhalt des durch Mose gegebenen Gesetzes ist im Dekaloge oder den zehn Geboten enthalten. Sein Princip ist die Liebe zu Gott, wenn diese auch nicht ausdrücklich in den zehn Geboten genannt ist. Die pädagogische Aufgabe an einem rohen Volke, welches von der Heidenwelt und ihrer Naturvergötterung abgesondert und nur schrittweise von der Aeußerlichkeit zur Innerlichkeit und Geistlichkeit geführt werden soll, bringt es mit sich, daß die Forderung des Gesetzes mehr auf das äußere Werk gerichtet werde, als auf die Gesinnung, obgleich nur die letztere der innersten Bedeutung des Gesetzes entspricht — denn „das Gesetz ist geistlich“, Röm. 7, 14 — welche Bedeutung bei fortschreitender Erkenntniß sich immer völliger aufschließt. Sie bringt ferner mit sich, daß das Gesetz überwiegend auftrete als Verbot mit seinem: „Du sollst nicht“, oder: „Zurück!“, welches auf das Vorhandensein der Sünde und die Herrschaft der bösen Begierde hinweist. In großen, allgemeinen Umrissen umspannt das Gesetz das ganze Leben, gleich einem Zaune, oder wie ein Grenzwächter, indem die drei ersten Gebote von dem rechten Verhältnisse zu Gott und der Gottesverehrung handeln, die übrigen aber von den menschlichen Verhältnissen: dem Verhältnisse zu den Eltern, als der ältesten menschlichen Auctorität, und zu dem Nächsten, zu dem Menschenleben, zu der Ehre und dem guten Namen des Nächsten, während das neunte und zehnte Gebot mit dem wie-

derholten Verbote: „Laß dich nicht gelüsten!" sich gegen die Wurzel der Sünde im Herzen richten, indem sie jedem, noch so versteckten, noch so feinen Ueber- und Eingriffe in die Rechte des Bruders wehren. Indem es mit den Worten: „Ich bin der Herr, dein Gott!" eingeleitet wird, redet das Gesetz mit der majestätischen Auctorität des Ewigen, und proclamirt zugleich, von Gottes wegen, Segen und Fluch über die Erfüllung des Gesetzes und seine Uebertretung. Obgleich es aber verkündigt wird unter den Blitzen und schweren Donnerschlägen des Sinai, deren Rollen sich gleichsam bei jedem einzelnen der mächtigen Imperative: „Du sollst nicht!" oder: „Du sollst!" vernehmen läßt: dennoch weiset es auf die Gnade zurück; denn der Gott, welcher in dem Gesetze redet, ist derselbe, welcher das Volk Israel aus Aegypten geführt und es vom Joche der Knechtschaft erlöst hat, derselbe Gott, welcher dem Abraham die Segensverheißung gegeben, und seinem Volke das höchste Gut, das messianische Reich, bereitet hat. Dennoch aber bleibt unter dem Alten Bunde das Verhältniß zwischen Auctorität und Freiheit ein ungelöster Widerspruch, ein gespanntes Verhältniß. Der Wille des Menschen ist nicht mit dem göttlichen Eins, vielmehr diesem entgegengesetzt; und mag er sich immerhin auch unter ihn beugen: das Herz aber ist dem Gesetze nicht gleichförmig; daher es wieder und wieder jener Donnerstimme bedarf: „Du sollst nicht!" und von einem Geiste der Knechtschaft erfüllt bleibt, welcher unendlich verschieden ist von dem Geiste der Erwählung und Kindschaft (Röm. 8, 15). Der Zweck jedoch, auf welchen das Gesetz abzielt, ist der pädagogische, d. h. daß der menschliche Wille zu der wahren Freiheit erzogen werde, Sinn und Geist des Gesetzes, zugleich aber auch sein eigenes Unvermögen zur Erfüllung desselben, immer tiefer erkenne, in der Erkenntniß der Sünde zunehme, und dadurch für die Gnade in Christus immer empfänglicher werde. In den Psalmen und bei den Propheten begegnet uns das tiefer eindringende Verständniß des Gesetzes Gottes, und hiermit zugleich eine Herzenslust an diesem Gesetze. Diese Lust und

Freude am Gesetze ist aber unzertrennlich verbunden mit einem tiefen und innigen Schmerze über die Sünde, dem Bedürfniß und Verlangen nach Erlösung.

Dieser pädagogische Gesichtspunkt ist der Hauptgesichtspunkt, unter welchem das in Israel geoffenbarte Gesetz verstanden werden muß. Erziehung bedeutet eine Einwirkung auf den Willen mittelst Unterricht und Zucht (παιδεία). Dieses letztere Wort bezeichnet aber nicht allein Strafe, sondern Alles, was dazu dient, den natürlichen, egoistischen Willen des Menschen zu brechen, und ihn zum Gehorsam gegen das Gesetz heranzubilden. Die Erziehung will den Unmündigen, welcher noch nicht allein gehen kann, führen und leiten, stützen und tragen, und will zugleich durch den stillen Einfluß der Umgebungen auf ihn einwirken. Alles Dieses findet auf die erziehenden Führungen Gottes mit dem Volke Israel Anwendung, wenngleich Moses mehr ein Zuchtmeister ist, als ein freundlich führender Erzieher, wobei indeß nicht vergessen werden darf, was von Moses gesagt wird, daß er ein „sanftmüthiger Mann war vor allen Menschen auf Erden" (4. Mos. 12, 3). Jenes gilt aber von der Gesetzgebung, von der ganzen theokratischen Verfassung. Denn das heilige Gesetz Gottes ist die Grundlage für das ganze Staatswesen; und alle religiösen Bestimmungen treten zugleich als äußerliche Rechtsbestimmungen auf. Aus demselben pädagogischen Gesichtspunkte müssen wir auch das sogenannte Cäremonialgesetz, die Vorschriften über Reinheit und Unreinheit, reine und unreine Speisen u. s. w. auffassen. Das Aeußere dient bei dem Allem als Sinnbild für das Innere. Im Gegensatze gegen das Heidenthum, welches Natur und Geist mit einander vermengt, die von Gott selber innerhalb seiner Schöpfung gezogenen Grenzen überspringt und verwischt, wird Israel von allem Anfang daran gewöhnt, Unterschiede zu machen, behutsam zu distinguiren, die natürlichen Grenzen in Acht zu nehmen. Hierher gehören Bestimmungen wie diese: „Meine Satzungen sollt ihr halten, daß du dein Vieh nicht lassest mit allerlei Thier zu schaffen

haben, und dein Feld nicht besäest mit allerlei Samen, und kein Kleid an dich komme, das mit Wolle und Leinen gemenget ist" (3. Mos. 19, 19)*). Ueberall, auf dem socialen wie auf dem natürlichen Gebiete, tritt das Gesetz Israels mit seinen Grenzbestimmungen auf, so daß die Rabbiner bei genauer Aufzählung 248 Gebote und 365 Verbote gefunden haben. Diese ganze erziehende Fürsorge aber steht auf dem Grunde der vorbereitenden Gnade. Dem Gesetze geht durchweg die Verheißung zur Seite, zugleich mit dem Vorbilde des hohenpriesterlichen Amtes und seines, von vielen sinnvollen Zeichen umgebenen, Opferdienstes im Allerheiligsten, welches Alles als lauter Schatten- und Bildwerk auf die Erfüllung, welche in Christus erscheinen sollte, hinwies.

§. 125.

„Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen" (Matth. 5, 17). Mit diesen Worten bezeichnet Christus sein Verhältniß zum mosaischen Gesetze, indem er noch hinzufügt, daß Himmel und Erde eher vergehen werden, als ein Tüttel vom Gesetze vergehe. Die erste Frage, die sich hier erhebt, ist die: ob der Herr hier nur von den zehn Geboten rede, oder von dem ganzen Gesetze mit seiner Fülle der verschiedensten Ritualvorschriften? Wir sind nicht berechtigt, das Wort Christi allein auf den Dekalog zu beschränken. Wenn auch der Zusammenhang letzteren in den Vordergrund stellt, so redet der Herr doch vom Gesetze im Ganzen. Aber wie darf es alsdann heißen, daß kein Tüttel vom Gesetze vergehen solle, da doch die Entwickelung der Kirche beweist, daß das ganze Cäremonialgesetz, die ganze mosaische Ordnung der Dinge durch die von Christus ausgehenden Wirkungen aufgelöst worden ist? Wir

*) Vgl. Stahl, Philosophie des Rechts I, 39 (2. Aufl.).

antworten: Er hat das Gesetz erfüllt und vollendet, indem er es von den zeitlichen Formen löste, in welche sein ewiger Gehalt eingeschlossen war, und sein geistiges Wesen, seine verborgene, innere Herrlichkeit uns aufthat. Nicht ein einziger Tüttel des Gesetzes ist aufgelöst worden, das mosaische Gesetz als Ein göttliches Ganzes betrachtet: denn die ihm zu Grunde liegenden Ideen, wie die Unterscheidung und Sonderung des Reinen vom Unreinen, sind von Christus selbst bestätigt, und demgemäß alle in dem Gesetze der Heiligkeit, welches er die Menschen lehrt, enthalten. Dagegen hat er das Moralgesetz, im strengeren Sinne des Worts, oder die zehn Gebote, aus der unmittelbaren Verbindung mit der gesetzlichen Rechtsordnung, mit dem juridischen Zwangsgesetze der äußeren Werke und Verrichtungen, in welcher es unter der theokratischen Verfassung auftrat, gelöst, und es verklärt zu einem Gesetze, nicht bloß der Werke, sondern der Gesinnung und des Herzens, indem er also eine bessere Gerechtigkeit lehrt, als die der Pharisäer und Schriftgelehrten. „Es ist zu den Alten gesagt: du sollst nicht tödten; wer aber tödtet, ist des Todes schuldig; ich aber sage euch: wer seinem Bruder zürnet ohne Ursach, der ist des Gerichts schuldig. Es ist zu den Alten gesagt: du sollst nicht ehebrechen; ich aber sage euch: wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen" (Matth. 5, 21. 27 f.). Indem er so das Gesetz aus dem Aeußeren in das Innerste der Gesinnung verlegt, verklärt er es zu dem Gesetze der Humanität, zum Menschheitsgesetze, welches nicht bloß als ein äußeres, positives Gebot dem Menschen entgegentritt, sondern von dem Menschen als sein eigenes Gesetz erkannt wird (νόμος τοῦ νοός, Röm. 7, 23), als die Forderung seines eigenen gottesbildlichen Wesens. „Was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen" (Matth. 7, 12). Indem er aber also das Gesetz zum Menschheitsgesetze, zur Herzens- und Gesinnungsregel verklärt, so verklärt er es zugleich zur vollkommenen Forderung des göttlichen Willens, nämlich als das Gesetz des Reiches

Gottes, welches den Menschen an eine unsichtbare Ordnung der Dinge bindet, welche höher ist als die des Staates, selbst wenn dieser als Kirchenstaat auftreten sollte, höher als das Gesetz des sichtbaren Tempeldienstes, höher als jedes sichtbare Jerusalem oder Garizim, und stellt den Menschen in Beziehung zu dem himmlischen Vater, welcher in das Verborgene sieht.

Jedoch ist Dieses nicht so zu verstehen, als ob hier Alles nur lauter Innerlichkeit, lauter Geistigkeit sei, als ob in jedem Sinne die Menschen von der äußeren Auctorität gelöst, und lediglich an die innere, unsichtbare Auctorität des Gewissens verwiesen werden sollten. Vielmehr, so wie Christus gekommen ist, das Gesetz zu erfüllen und zu vollenden, so ist er auch gekommen, die Auctorität zu erfüllen. Stellt er doch sich selber als Denjenigen dar, welchem der Vater alle Gewalt und Auctorität im Himmel und auf Erden gegeben; und wieder und wieder schallt es durch seine Rede mit majestätischer Würde, nicht bloß der Würde eines Knechtes im Hause, sondern des Sohnes, des Eingebornen vom Vater: „Ich sage euch!", wodurch er zu erkennen giebt, daß er nicht ein menschlicher Lehrer, ein Sokrates sei, welcher seine Schüler nur anleiten wolle, die Wahrheit, indem sie in ihr Inneres hinabsteigen, selbst zu entdecken, und sie von seiner eigenen persönlichen Auctorität zurückweise. Christus vielmehr will die Menschenseelen an die königliche Gewalt seines Wortes binden, will nach diesen Worten, welche, wenn Himmel und Erde vergehen, ewig bleiben sollen, dereinst sie auch richten. Alle seine macht- und würdevollen, seine königlichen Forderungen finden aber Anklang in dem tiefsten Innern des Menschen. Ja, ein Zuruf, wie dieser: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit" (Matth. 6, 33), er klingt dem Ohre des Menschen wie eine Forderung seines eigenen Gewissens.

Und nicht die Lehre ist es allein, durch welche Christus das Gesetz erfüllt und zur Vollkommenheit erhoben hat. In seiner eigenen Persönlichkeit, seinem Leben hat er es erfüllt, hat das Vorbild heiliger Freiheit und Liebe uns hinterlassen, hat

in seinem eigenen Leben uns geoffenbart, wie die Liebe die Erfüllung des Gesetzes sei, der Inbegriff seiner Forderungen, zugleich die Kraft, um sie alle zu erfüllen. Ja, Er hat das Gesetz, und zwar an unsrer Statt, erfüllt, welches eben das Geheimniß unsrer Versöhnung ist. Und fortwährend erfüllt Er es wieder in uns: Dieses ist das Geheimniß unsrer Erlösung und Wiedergeburt. Je mehr uns die Bedeutung der Forderungen des Gesetzes aufgeht, desto mehr erkennen wir zugleich die Unzulänglichkeit unsrer Kraft; und ein Jeder, der sich ernstlich prüft, wird die Erfahrung machen, daß, während er die in der Bergpredigt ausgesprochenen Forderungen des Herrn als Forderungen seines eigenen Wesens anerkennen und in seinem Innersten ihnen zustimmen muß, er dennoch ihnen wahrhaft nachzukommen untüchtig sei, wird zu der Einsicht kommen, daß Die, welche wirklich ihr Leben nach der Bergpredigt leben sollen, ganz andre Leute, andre Persönlichkeiten sein müssen, als die wir von Natur und durch unsre Erziehung sind, daß aber deßungeachtet ihre Forderungen als unbedingt nothwendig und berechtigt dastehen. In dem Geheimnisse unsrer Erlösung ist aber Dieses der eigentliche Kern, daß Derselbe, der die Forderungen des Gesetzes gegen uns geltend macht, auch in uns dieses Gesetz selber erfüllen will durch seine „heilsame und züchtigende Gnade" (Tit. 2, 11 f.) in dem heiligen Geiste. Indem er uns, als unser Erlöser, in seine Gemeinschaft aufnimmt, und vermittelst des rechtfertigenden Glaubens uns die Macht verleiht, Gottes Kinder zu werden, hauchet er uns zugleich die neue Lust, den neuen Geist ein, durch welchen wir dem himmlischen Ideale, wenn auch nur in Schwachheit und nur durch manche Entwickelungsstufen hindurch, nachzutrachten vermögen. Demnach ruhet die göttliche Gesetzgebung, oder Heiligkeitsforderung, ganz und gar auf der Voraussetzung der Gnade; und dadurch erst wird die Bergpredigt unsers Herrn uns recht verständlich, wenn wir beständig vor Augen behalten, daß Er sie predigte auf dem Berge der Seligkeiten. Selig preiset er aber alle Die, welche in ihrem

Verhältnisse zu Gott für jenes höchste Gut empfänglich sind, das er den geistlich Armen, den nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, den Leidtragenden und des Trostes Bedürftigen, von der freien Gnade seines Vaters her, bringen will. Ja, seine Heiligkeitslehre ist zugleich Seligkeitslehre; und obgleich er seine Bergpredigt mit der eindringlichen Aufforderung schließt, Seine Worte nicht bloß zu hören, sondern zu thun, sein Haus nicht auf Sand, sondern auf den Felsen zu bauen (Matth. 7, 24—27): so wird dennoch eben dieses Thun der Worte Christi, worin es nämlich bestehe und wie es geschehe, erst in jener Seligkeitslehre recht verständlich, welche freilich in seiner Bergpredigt nur durchschimmern kann, anderswo aber und in anderm Zusammenhange vollständiger von ihm vorgetragen wird.

Man hat gefragt, ob Christus ein Gesetzgeber heißen dürfe, — eine Frage, welche sich theils bejahen, theils verneinen läßt, je nach der Bedeutung, in welcher der Begriff der Gesetzgebung verstanden wird. Während die katholische Theologie den Herrn Christus als Gesetzgeber bezeichnet*), in Folge der ihr eigenen Tendenz, das Evangelium zu einem neuen Gesetze, daher Christus zu einem zweiten Moses zu machen (in dieser Beziehung augenscheinlich die Vorläuferin des modernen Rationalismus): so wollen unsre alten lutherischen Theologen ihm diesen Namen nicht geben; vielmehr stellen sie ihn nur als Denjenigen dar, welcher das Gesetz ausgelegt und in seiner ewigen Berechtigung geltend gemacht habe**). Das Wahre der Sache ist aber dieses: daß Christus kein Gesetzgeber wie Moses ist, auch nicht eine neue theokratische Verfassung gegründet hat, in welcher das Ethische zu einem Systeme äußerer Rechtsbestimmungen ausgebildet wäre, daß er überhaupt keine neuen Gesetzestafeln ge-

*) Concil. Trident. Sessio VI. XXI. Si quis dixerit Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, ut obediant, anathema sit.

**) Form. Concord. Solida declar. de lege et evang.: Christus legem in manus suas sumit eamque spiritualiter explicat.

bracht, keinen neuen, formulirten Gesetzescodex von Gottes wegen uns eingehändigt hat. Und gewiß beruhte es auf einem gründlichen Mißverständnisse, wenn man in der protestantischen Kirche mitunter die Bergpredigt des Herrn in dem Sinne behandelt hat, als enthalte sie zu unmittelbarer Anwendung geeignete kirchenrechtliche und politische Bestimmungen, während uns doch Alles in der Bergpredigt zu der Welt des Gemüthes, der religiösen und sittlichen Gesinnungen zurückführt. Und dennoch darf man auch von einer Gesetzgebung Christi, einer Gesetzgebung für das durch Ihn gegründete Reich Gottes reden. Denn er hat sich nicht damit begnügt, das durch Mose gegebene Gesetz auszulegen: nein, er hat es erfüllt und vollendet, hat ein neues Gebot, das Gebot der Liebe, gegeben, welches nämlich ein neues ist zufolge der durch die Gnade ihm gegebenen Stellung (Joh. 13, 34), hat das tiefste Princip und den wahren Geist des Gesetzes in einer Fülle großer und leitender Maximen und Vorschriften ausgesprochen. Redet man jedoch in diesem Sinne von der Gesetzgebung Christi, so muß man immer festhalten, daß der Gesetzgeber zugleich der Erfüller des Gesetzes ist, und zwar sowohl für uns als in uns. Und ist die Rede von der Auctorität Christi, so darf niemals vergessen werden, daß Er die Einheit ist der Auctorität und der Gnade.

Das neue Verhältniß zum Gesetze. Nomismus und Antinomismus. Der individuelle und der sociale Antinomismus.

§. 126.

Dadurch, daß Christus, als die persönliche Einheit der Auctorität und Gnade, das Gesetz erfüllt, tritt ein anderes und durchaus neues Verhältniß ein zwischen dem Gesetze und der menschlichen Freiheit. In allen den Seelen, welche im Glauben An-

theil an der Erlösung empfangen, wird das Gesetz principiell mit der inneren Freiheit Eins, wird zum eigenthümlichen Gesetze der Freiheit (Jacob. 1, 25), dadurch, daß ihnen das lebendige Princip der Gesetzeserfüllung durch Christus eingepflanzt wird. Aber auch in Denen, welche nur der Emancipation theilhaftig werden (vgl. §. 59: Erlösung und Emancipation), bildet sich ein neues Verhältniß zum Gesetze, sofern sie wenigstens das negative (protestirende) Moment in der Stellung Christi zum mosaischen Gesetze sich aneignen, nämlich die Befreiung von der bloß äußerlichen Auctorität, die Forderung der Innerlichkeit und Geistigkeit in Allem, was für den Menschen Werth und Geltung haben soll; hierin besteht aber eine Hauptwirkung der von Christus in immer weiteren Kreisen ausgehenden Emancipation, durch welche das Persönlichkeitsprincip in der ganzen Menschheit geweckt wird. Christus selbst macht ja, in seinem persönlichen Verhalten, das Verhältniß des Gesetzes zu dem menschlichen Bewußtsein zu einem durchaus andren, löset die Persönlichkeit von einer Menge bloß äußerlicher, positiver, willkürlicher Gesetzesbestimmungen, heilet Kranke am Sabbath, nimmt seine Jünger, welche am Sabbath Aehren lesen, in Schutz, und beruft sich darauf, daß der Sabbath um des Menschen willen gemacht sei, und nicht der Mensch um des Sabbaths willen (Mark. 2, 27). Die Aufnahme dieses protestirenden und emancipirenden Moments, diese Behauptung der Innerlichkeit und Geistigkeit, also der Rechte der Persönlichkeit überhaupt, kann theils eine Vorbereitung werden für die Aneignung des Evangeliums, oder der Erlösung durch Christus, kann dieser den Weg bahnen, theils aber kann sie auch, in Folge menschlicher Sündhaftigkeit, die Veranlassung werden zu einer ganzen Reihe falscher Freiheitstendenzen, welche wir unter dem Namen des Antinomismus zusammenfassen. Die christliche Beurtheilung und Handhabung des Gesetzes muß nämlich, auf ihrem Gange durch die Zeiten, einerseits mit dem Nomismus kämpfen, welcher die alttestamentliche, äußerliche Stellung zum Gesetze, als die einzig berechtigte,

festzuhalten sucht, und, im Gegensatze gegen die evangelische Freiheit, den Geist des Gesetzes verleugnet, anderseits mit dem Antinomismus, welcher, in dem Sinne einer falschen Emancipation und schwärmerischen Freiheit, nicht bloß über untergeordnete Formen und Schranken des Gesetzes sich hinwegsetzt, sondern nicht weniger auch über das ewige, durch Christus selbst sanctionirte Gesetz, dessen Gültigkeit und Nothwendigkeit für Alle er in Abrede stellt.

Der Nomismus hat im Alten Testamente seine höchste Spitze im Pharisäismus erreicht. Dieser wiederholt sich aber im Katholicismus mit seiner Fülle vererbter menschlicher Satzungen (traditiones humanae), welche das Gewissen der Menschen beschweren, indem man von ihrer Beobachtung die Seligkeit abhängig macht. Er wiederholt sich im Pietismus, welcher beständig mit seiner Forderung uns zusetzt: „du sollst das nicht angreifen; du sollst das nicht kosten; du sollst das nicht anrühren" (Kol. 2, 21). Im Nomismus ist der Mensch unter dem Gesetze (sub lege), und das Gesetz bleibt fortwährend außerhalb der sittlichen Willensfreiheit, wird nie zum Gesetze der Freiheit selbst, weßhalb es denn auch in eine Menge einzelner Gebote und Vorschriften zerstückt wird, welche die sittliche und christliche Freiheit einschnüren. Die dieser Verirrung entgegengesetzte andere Aeußerlichkeit, oder der Antinomismus, findet sich schon in der apostolischen Zeit. Wir hören die Apostel an die Christen Ermahnungen richten: „als die Freien, doch nicht als die, so die Freiheit zum Deckel der Bosheit machen, sondern als die Diener Gottes" (1. Petri 2, 16). Er erneuet sich aber immer wieder in der Geschichte der Christenheit, besonders in Zeiten, welche durch einen stärkeren Freiheitsdrang ausgezeichnet sind. In den frühesten Zeiten kommt er namentlich bei den Gnostikern, jenen merkwürdigen Geistern, vor, welche durch die vom Christenthume ausgehende geistige Strömung in Gährung gesetzt waren, und bei welchen ein erhöhtes Freiheitsgefühl, ein überschäumendes Geistesleben von solchem Charakter hervortrat,

daß sie sich, wie im Zustände der Berauschung, über die Schranken der Endlichkeit erhoben wähnten, und träumten, sie wären Götter. Antinomistische Gnostiker priesen lebhaft einen Pythagoras und Plato als Männer, welche schon im Heidenthume sich über die menschlichen Gesetze und die Vorurtheile des großen Haufens hinweggesetzt hätten; vornehmlich aber priesen sie Jesus, weil er das jüdische Gesetz gering geachtet und sich durch die göttliche Kraft, welche in ihm wohnte, zur „höchsten Einheit" emporgeschwungen habe. Während sie von den Principien der Erlösung sich wenig durchdringen ließen, dazu die geschichtlichen Thatsachen der Offenbarung als etwas Unwesentliches betrachteten: so steigerte sich bei ihnen das Emancipationsgelüste zu einer förmlichen Ueberhebung über Gottes Gesetz. Mehreren diente diese ihre Stellung zum Vorwande für die Lüste und Begierden des Fleisches; Andere (wie Marcion) ergaben sich einer falschen Askese. Vorzugsweise hat sich aber der Antinomismus in der Reformationszeit gezeigt, wie er denn auch in unsren Tagen wieder erschienen ist. Jedoch ist zu bemerken, daß, obgleich er sich zunächst an die Freiheitstendenzen in der Geschichte anzuschließen pflegt, er sich auch aus der Reaction entwickeln kann. Ein weltgeschichtliches Vorbild derselben bleibt jedenfalls der Hohepriester Kaiphas, wenn er gegen das Christenthum reagirt und um jeden Preis das Bestehende gegen das Neue behaupten und erhalten will. Er spricht: „Es ist uns besser, daß Ein Mensch für das Volk sterbe, als daß das ganze Volk verderbe" (Joh. 11, 50). Er untersucht nicht, ob dieser Mensch schuldig sei oder unschuldig, gerecht oder ungerecht: ihm ist es genug, daß dieser Mensch für Das, was er Gemeinwohl nennt, gefährlich erscheint. So erklärt er denn: „der Zweck heiligt das Mittel."

Der Antinomismus ist also nicht bloßer Bruch des Gesetzes, oder bloße Pflichtübertretung: denn Dieses gilt von jeder Sünde. Er ist die Doctrin, welche darauf ausgeht, den Gesetzesbruch als etwas von einem höheren Standpunkte aus, um eines höhe-

ren Zweckes willen Berechtigtes darzustellen. Die Sünde selbst hat sich hier zu einer Ethik ausgebildet, welche die auf dem Gesetze Gottes beruhende Ethik ablösen will. Bald giebt sie sich für die in Wahrheit ideale Ethik aus, welche allein im Stande sei, die von veralteten Vorurtheilen endlich emancipirte Persönlichkeit ganz zu befriedigen; bald stellt sie sich als die allein wahrhaft praktische Ethik dar, welche auf dem Standpunkte des Lebens und der Wirklichkeit stehe, und, unbekümmert um idealistische Theorieen, auf das unter obwaltenden Verhältnissen Zweckmäßige und Nothwendige Rücksicht nehme. Diese Ethik tritt nun entweder als der individuelle, oder als der sociale Antinomismus auf.

§. 127.

Den individuellen Antinomismus können wir im Allgemeinen als denjenigen bezeichnen, welcher die sittliche Genialität, d. i. das vermeinte Recht des gottbegeisterten Individuums, auf Kosten der Pflicht und ihrer allgemeinen Geltung geltend machen will. Dabei wird ein Unterschied aufgestellt zwischen der Alltags- und einer höheren Moral, und zwar in dem Sinne, daß einzelne Menschen, in Betracht ihrer individuellen Vorzüge, von den Verpflichtungen, an welche die große Menge gebunden sei, freigesprochen werden, hiermit aber zugleich ein Privilegium empfangen, zu sündigen. In solcher Gestalt erscheint diese Geistesrichtung schon im frühen christlichen Alterthume, da mehrere Secten der Gnostiker einen wesentlichen Unterschied aufstellten zwischen psychischen und pneumatischen Menschen, zwischen Solchen, die an die gewöhnliche Moral, an das Conventionelle und Traditionelle, das „Außere", gebunden wären, und Solchen, die sich auf der höheren Stufe der Vollkommenheit befänden, auf welcher alles Aeußere zu etwas Gleichgültigem werde. Es gab Gnostiker, welche, als „Herren des Sabbaths", sich über Gottesdienst, Wort und Sacramente hinwegsetzten, als Etwas, das nur für den niederen Haufen von Werth sei. Ja, bei

manchen derselben artete diese Geringschätzung des Aeußeren in die gröbste Sinnlichkeit aus, welche sie in ihrem geistlichen Hochmuthe durch eine s. g. höhere Ethik zu rechtfertigen suchten. Der wahre Gnostiker, sagten sie, lebe in ununterbrochener Anschauung des Göttlichen. Und weil er innerlich so hoch über allem Sinnlichen stehe, welches bei ihm zu etwas Indifferentem, rein Gleichgültigem herabgesetzt sei, darum dürfe er sich allen fleischlichen Begierden völlig frei ergeben: denn diese Versenkung in die Sinnlichkeit vermöge nicht, in sein Inneres einzudringen und es irgend zu verunreinigen. „Wir bekämpfen die Lust" — sagte man — „dadurch, daß wir uns mit ihr einlassen. Der Lust sich zu enthalten, wenn man sie garnicht gekostet hat, ist gerade nichts Großes: etwas Großes aber ist es, mitten in der Lust zu verweilen und dennoch nicht von ihr besiegt zu werden. Nur die flachen, stillestehenden Gewässer können dadurch, daß man etwas Schmutziges hineinwirft, verunreinigt werden. Der Ocean aber kann Alles in sich aufnehmen, ohne unrein zu werden. Der wahre Gnostiker ist ein Ocean geistiger Kräfte, und kann durch garnichts unrein werden: denn durch die erhabene Geistigkeit desselben wird das Unreine alsbald fortgespült." — Repräsentanten dieser Richtung waren Karpokrates in Alexandrien (im zweiten Jahrhunderte) und sein genialer Sohn Epiphanes, welcher (zu gleicher Zeit ein Faust und ein Don Juan) als Jüngling von siebenzehn Jahren in Folge seiner Ausschweifungen starb, nachdem er eine Schrift „über die Gerechtigkeit" (περὶ δικαιοσύνης) veröffentlicht hatte, in welcher er den Gedanken ausführte, daß das Naturgesetz das höchste Gesetz sei, daß die düstren Traumbilder der Sünde von den menschlichen Gesetzen herrühren, welche dem Naturgesetze und den dem Menschen eingepflanzten Trieben widerstreiten. Durch seine mündlichen Vorträge hatte er die Gemüther so hingerissen, daß nach seinem Tode ein Geniecultus zu seinem Andenken auf der Insel Kephalene im ionischen Meere gefeiert, ein eigener Tempel, ein Museum

und ein Altar für ihn errichtet wurden*), wodurch man also, ohne es zu wollen, ein Zeugniß für die Wahrheit ablegte, daß die Menschen sich vom „Aeußeren" niemals völlig losreißen können, sondern auf dem einen oder anderen Wege immer wieder zum Aeußeren zurückkehren müssen.

Eine andere Erscheinung des Antinomismus ist der Mißbrauch, welcher mit der christlichen Lehre von der Gnade getrieben wird, um der Emancipation des Fleisches das Wort zu reden. So wiederholt sich denn in mehreren Secten die Verdrehung des apostolischen Wortes: „Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade doch viel mächtiger geworden", (Röm. 5), woraus die Folgerung gezogen wird: man müsse sich kühn hineinstürzen in alle Tiefen der Sünde, um der Gnade desto tiefer inne zu werden. Ja, Dieses ist öfter recht geflissentlich als ein Argument zur Verführung von Weibern angewandt worden, damit sie zu tieferem Bewußtsein der Sünde kämen, woran es ihnen noch fehle, und damit so die Gnade desto mächtiger würde, schnurstracks der ernsten Warnung des Apostels entgegen, daß Keiner sich vermesse, Uebels zu thun, auf daß daraus Gutes komme (Röm. 3, 8). Jedoch nicht bloß in solchen grauenerregenden Phänomenen offenbart sich der Mißbrauch des Evangeliums der Gnade, sondern auch in andren Gestalten. Denn zu jeder Zeit finden sich in der Christenheit Leute, die da meinen, „auf die Gnade hin" sündigen zu können, Uebertretungen und Untreuen sich erlauben zu dürfen, weil ja die Sündenvergebung immer offen stehe, und weil es auch nicht die Werke seien, auf welche es ankomme, sondern der Glaube. Als ein Beispiel unter vielen setzen wir folgendes Räsonnement hierher, welches kein erdichtetes ist, vielmehr im wirklichen Leben, wenn auch für menschliche

*) S. die Erzählung des Clemens von Alexandrien bei Neander, Geschichte der christl. Ethik S. 133. Kirchengeschichte I, 2. Abth., S. 511. Vgl. auch Nitzsch, Die Gesammterscheinung des Antinomismus (Theolog. Studien und Kritiken. 1846, H. 1).

Ohren nicht immer vernehmlich, sich unter verschiedenen Formen oft wiederholt: „Gott hat eine unendlich große Schuld mir erlassen, alle meine Sünden mir vergeben. So kann er mir füglich auch diese fünf Thaler nachsehen, welche ich dem N. N. schulde und eben nicht in der Lage bin, ihm auszuzahlen. Ich gedenke auch nicht, sie zu entrichten, obgleich N. N., welcher auf dem Standpunkte des Gesetzes steht und, als ein rechter Philister und höchst prosaischer Mensch, sich auf seine bürgerliche Rechtschaffenheit Etwas zu Gute thut, mit seinen Mahnungen mir immer in den Ohren liegt. Wenn aber mein Heiland diese kleine Schuld mir vergiebt — was er natürlich thut, nachdem er die so viel größere mir schon vergeben hat —: so kümmere ich mich wenig um Das, was die Kinder dieser Welt Verbindlichkeiten und Ehrenschulden nennen." Ein Räsonnement, bei welchem nur übersehen wird, daß des wahren Glaubens wesentliche Frucht der neue Gehorsam, für diesen aber das Gesetz nicht aufgelöst, sondern erfüllt, das Pflichtgefühl geschärft ist, der neue Eifer, den Willen Gottes zu thun und die Treue im Kleinen zu beweisen, erst recht erwacht. (Röm. 6, 1. Sollen wir denn in der Sünde beharren, auf daß die Gnade desto mächtiger werde? Das sei ferne.)

§. 128.

Die antinomistische Genialität tritt uns aber auch in gewissen Erscheinungen vor Augen, welche unserm humanen Bewußtsein und unsrer modernen Bildung weit näher liegen. Jene egoistische Unterscheidung zwischen einer höheren Moral für gebildetere, geistreichere Menschen und einer niederen für Alltagsmenschen kennen wir auch aus der neueren Humanitätsentwickelung in jener Behauptung, daß die Genies, die Hochbegabten, von der ordinären Moral — unter welcher man eben diejenige versteht, welche Pflicht und Gewissen als für Jedermann gültig und bindend ansieht — dispensirt seien, und daß man diesen vornehmeren Geistern gewisse Ausnahmen von dem Sittengesetze

einräumen müsse, welche der Menge nicht dürften eingeräumt werden. Das Genie — so ungefähr drückt man sich aus — muß man nach seinem eigenen Maaßstabe, und nicht mit der Marktelle messen. Handle doch jede tüchtige Individualität immerdar recht, so lange sie in Uebereinstimmung mit ihrer eigenen Natur handle. Freilich habe sie ihre Besonderheiten, ihre Fehler, ihre schwachen Seiten, ja, ihre Leidenschaften: diese seien aber einmal von ihren Vorzügen und herrlichen Eigenschaften unzertrennlich, und es sei daher lächerlich, ja, unnatürlich, zu verlangen, daß solche Lichtgestalten ohne diese Schatten, geniale Leute wie gewöhnliche Biedermänner sein sollten. Jeden bedeutenden Menschen müsse man nehmen, wie er einmal sei, und das Privilegium ihm nicht entziehen wollen, in gewissen Punkten zu sündigen, was man mitnehmen müsse, wenn diese Persönlichkeit eben sie selbst bleiben und durch ihre Existenz uns erfreuen solle. Und, was Sünde für Andere sei, sei es darum für das Genie nicht auch, z. B. in der Liebe, in ehelicher Beziehung etwas lax und gegen die Frauen ungetreu zu sein, die Creditoren nicht zu bezahlen, dazu sein Amt zu verabsäumen, namentlich die dem Genius nicht zusagenden Theile desselben u. s. w. Jedenfalls sei Dergleichen für den „großen Mann" nur ein sehr verzeihliches peccatillum, während es in der Ordnung sei, solche Punkte bei den Leuten von gewöhnlichem Schlage ernstlicher zu nehmen, da sie ja nichts Höheres als ihre Pflichten wahrzunehmen haben, und. weil sie sich durch keine besondern Gaben auszeichnen, auch nur mit dem allgemeinen Maaße zu messen seien.

Gegen ein solches Räsonnement, wie es in Büchern und Tagesblättern weitläuftig zu finden ist, wie es in mündlichen Unterhaltungen oft gehört wird, muß von Gesetzes und Gewissens wegen auf's Bestimmteste protestirt werden. Daß die Individualität nach ihrem eigenen Maaßstabe beurtheilt werden müsse, ist allerdings wahr, gilt aber vom Genie nur gerade so weit, wie von jedem Menschenkinde. In aller Sittlichkeit giebt es nämlich ein individuelles Moment, sofern sich ja stets für jeden

Einzelnen seine Pflicht individualisirt. Der persönliche Maaßstab hat aber nur alsdann Gültigkeit, wenn er sich mit dem allgemeinen, für Jedermann geltenden, zusammenschließt. Die echte Sittlichkeit beruht eben auf der Einheit des Individuellen und Allgemeinen. Und man degradirt das Genie durch die Behauptung, daß es nicht vertrage, unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinmenschlichen beurtheilt zu werden, daß es Genie nur sei auf Kosten der eigentlichen (ethischen) Persönlichkeit. Das größte Genie soll nach demselben Gesetze, wie der Unbegabteste, beurtheilt werden, was eben zu seiner Menschenwürde gehört, wobei zugleich zu bemerken ist, daß dieser Unterschied zwischen Hoch- und Wenigbegabten nur ein Gradunterschied, aber kein Wesensunterschied ist. Denn jeder Mensch ist ja seiner Anlage nach ein ewiger Genius; ob nun überwiegend productiv, oder receptiv, kommt hier nicht in Betracht. Alle aber werden als Persönlichkeiten, d. i. als Wesen gerichtet werden, welche in ihrer eigenthümlichen Art und Weise sich durch Gottes ewiges Gesetz bestimmen lassen, das zugleich für Jeden auch das Gesetz seines eigenen Wesens ist. Bei der Verschiedenheit der Individualitäten und Gaben herrscht hier die vollkommenste Gleichheit vor dem Gesetze, indem ein Jeder nicht nach seiner besondren Begabung gerichtet werden soll, sondern nach seinem Gehorsam, seiner Treue, seiner Hingebung an Gott und Gottes heilige Weltordnung, welche gegen jede, auch die geringste Verletzung und Störung reagirt. Und die Treue soll sich nicht allein in größeren Dingen, sondern auch in den kleineren, unbedeutenderen, beweisen. Denn wie, im Gleichnisse vom ungerechten Haushalter, der Herr selbst von dem treuen Haushalter sagt, wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Großen treu. So ihr nun in dem ungerechten Mammon nicht treu seid, wer will euch das Wahrhaftige vertrauen? (Luk. 16, 11 f.). Gerade vom Gehorsam und von der Treue will die falsche Genialität sich emancipiren. Auch, wenn sie für etwas wirklich Gutes begeistert ist, will sie doch den Ton angeben und sich geltend machen, aber nicht

dienen, will auf den Höhen einhergehen, aber nicht sich herunter halten zu den Niedrigen, sich nicht erniedrigen, noch das Zeichen der Abhängigkeit tragen. Tritt sie doch in einer Menge von antinomistischen Erscheinungen zu Tage, welche durch den Schein des Edlen und Erhabenen blenden; und aus dem Triebe des Geistes, aus freier Liebe, aus Begeisterung für das Gute zu handeln, Das preiset man als Etwas, das hoch erhaben sei über den Gehorsam in der bescheidenen Uebung des Berufes, und das die Prosa der Pflicht tief unter sich habe. Aber ebenso wenig, wie ein Gehorsam ohne Liebe das Normale ist, darf eine Liebe ohne Gehorsam sich rühmen (1. Sam. 15, 22). Nur die Einheit Beider ist das Gesunde und Normale, wie wir es in dem Vorbilde Christi gesehen haben. Eine gesetzwidrige Liebe, in welcher keine Treue ist, eine Liebe ohne Pflicht und Gehorsam, hat auch an der Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, keinen Antheil, und wird daher mit aller ihrer Begeisterung es nicht verhüten, daß sie nicht in der einen oder andren Beziehung gegen die göttliche Weltordnung verstoße. Und bei manchen sogenannten schönen und begeisterungsvollen Handlungen, in welchen der Handelnde sich von den allgemeinen Forderungen der Gerechtigkeit losgemacht hat, wird man an den heil. Crispinus erinnert, welcher das Leder stahl, um Schuhe zu machen für die Armen.

Will man den Antinomismus in einer edlen und erhabenen Gestalt, vielleicht in der edelsten erblicken, in welcher sie in der Literatur je erschienen ist, so lese man Friedr. Jacobi's Brief an Fichte (im 3. Bande seiner Werke), wo jene Richtung mit einer gewissen scheinbaren Berechtigung auftritt, während sie doch, unserm Urtheile nach, in der Hauptsache Unrecht behält. Fichte und Kant hatten mit großem Nachdrucke und strengem Ernste die Allgemeingültigkeit des Gesetzes, das unbedingte Pflichtgebot, geltend gemacht, aber ohne auf das individuelle Moment der Pflicht, auf die Verschiedenheit der Individualitäten und Situationen Rücksicht zu nehmen, wodurch ein ethischer Formalismus entstand. Dagegen kann Jacobi sich nicht damit begnügen, den

Menschen als ein abstractes Vernunftwesen, „einen vernünftigen Erdenbewohner" zu betrachten, bei dessen Handlungen man allein nach der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit zu fragen habe. Er aber will den Menschen als diese bestimmte Individualität, mit diesem Herzen, von welchem sein Leben ausgehe, mit diesen Empfindungen und Leidenschaften, in dieser bestimmten Situation. Und eben mit diesem Herzen, welches allein vermöge, was die bloße Vernunft nicht vermöge, nämlich, den Menschen über sich selbst zu erheben, dem Herzen, welches einem Jacobi für das Ideal des Guten so lebhaft schlägt, protestirt er gegen allgemeingültige Regeln, von denen es keine Ausnahme gebe, denen auch nur ein abstracter, starrer Gehorsam entsprechen könne; und mit flammender Begeisterung bricht er in die berühmten Worte aus: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der, dem Willen, der Nichts will, zuwider — lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will ich, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will wie Timoleon, Gesetz und Eid brechen wie Epaminondas, wie Johann de Witt, Selbstmord beschließen wie Otho, Tempelraub unternehmen wie David — ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Ich bin dieser Gottlose, und spotte der Philosophie, die mich deßwegen gottlos nennt, spotte ihrer und ihres höchsten Wesens: denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich, daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen, wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist." — Welchen Eindruck auch die Beredsamkeit dieses Jacobi'schen Ausspruches hervorbringen möge, zumal wenn man ihn im Zusammenhange des ganzen Briefes liest, so vermögen wir dennoch keinen weiteren Wahrheitsgehalt darin zu erkennen, als diesen: es kann unter Umständen die Nichterfüllung des Buchstabens der Gebote die Erfüllung ihres

Geistes sein; in jeder Pflichterfüllung ist ein Moment der Individualität, welches in der allgemeinen Pflichtformel sich nicht ausdrücken läßt; im wirklichen Leben wird die Pflicht modificirt nach der Verschiedenheit der Individualitäten und Situationen. Der Irrthum aber, welcher hier vor der Thür liegt, und welchem Jacobi die Thür aufgethan hat, besteht darin, daß die Wandelbarkeit der Pflichterfüllung auf das Wesen der Pflicht und des Gesetzes selber ausgedehnt wird. Denn in seinem Wesen ist das Gesetz (der göttliche Wille) unwandelbar, kennt keine Ausnahme, bleibt für alle Individuen und alle Situationen dasselbe; und jedes Moment des individuellen Freiheitslebens muß durch die Eine, unbedingte Nothwendigkeit bestimmt werden, welche mit ihrer Forderung die Welt der Freiheit durchtönt. Betrachten wir die angeführten Worte Jacobi's näher, so muß es zuvörderst in die Augen fallen, daß sehr ungleichartige Handlungen hier zusammengestellt sind. Denn die willkürlichen Sabbathsgebote der Pharisäer brechen und am Sabbath Aehren pflücken, gehört doch sicherlich unter eine ganz andere Kategorie, als lügen, Selbstmord begehen, morden, Eid und Gelübde brechen. Wenn anscheinend Jacobi sämmtliche von ihm angeführte antinomistische Handlungen durch den Satz begründen will, daß das Gesetz um des Menschen willen, und nicht der Mensch um des Gesetzes willen da sei: so gilt dieser Satz freilich von dem Sabbathgebote und andren positiven Geboten, welche nicht als letzte Instanzen betrachtet werden können. Von Gottes ewigem Gesetze dagegen läßt sich ebensowohl sagen, daß der Mensch da sei um des Gesetzes, d. h. um Gottes willen, dazu bestimmt, Gottes Organ, Sein dienendes Werkzeug zu sein, sofern Gottes Wille ist, daß die Menschen Ihn lieben, Ihm gehorchen. Ob eine That als Liebesthat ethisch berechtigt sei, beruht darauf, daß sie sich als That des Gehorsams nachweisen lasse, worin auch dieses Negative enthalten ist, daß sie in keiner Hinsicht eine Verletzung Dessen, was nach göttlichem Rechte unverletzlich ist, mit sich führen dürfe. Die meisten der angeführten Beispiele aber be-

stehen in der Probe nicht. Ein ernsteres Nachdenken wird zu der Einsicht führen, daß, wie lebhaft wir auch mit den betreffenden Persönlichkeiten sympathisiren und ihre Handlungen bewundern, wie gern wir auch einräumen, daß sie, in Betracht der sittlichen Entwickelungsstufe, auf welcher sie sich befanden, unter den gegebenen Verhältnissen in Uebereinstimmung mit sich selbst gehandelt haben, dennoch eine sündhafte Unlauterkeit ihnen anhaftet, welche sie zu Uebertretern des Gesetzes stempelt, unsre Bewunderung einschränkt und uns nicht erlaubt, auf solche Auctoritäten unsre Ethik zu bauen. Betrachten wir z. B. die höchst liebenswürdige, in ihrer Todesstunde lügende Desdemona Shakespeare's näher, so überzeugen wir uns freilich, daß Diejenige, die hier lügt, ein ungewöhnlicher Mensch sei, und ihrem Verhalten ein edles Gemüth zu Grunde liege. Ihre rührende, verkannte, aufopfernde Liebe zu Othello ist rein, tief und innig; sie bringt das letzte Opfer, indem sie die Schuld eines Selbstmordes sich selbst andichtet, um Othello, welcher in seiner Eifersucht und Verblendung sie gemordet hat, von der Schuld zu reinigen. Nichtsdestoweniger liegt in der Lüge ihrer aufopfernden Liebe ein Ungehorsam, eine Eigenmächtigkeit und Willkür gegenüber der Wahrheit, über welche sie so wenig wie irgend ein andres Menschenkind verfügen darf. Shakespeare, welcher keine Engel, keine Muster zur ethischen Nachahmung zu malen pflegt, hat auch schon von allem Anfang darauf hingewiesen, daß Ungehorsam und Willkür bei diesem übrigens so reinen und liebenswerthen Charakter der sündhafte Zusatz, ja, der Wurm sei, der an dieser herrlichen Blüthe nagt. Sie hat Othello ohne ihres Vaters Wissen und gegen seinen Willen geheirathet, und die Pietät dadurch tief verletzt, daß sie aus ihrem Elternhause flüchtete. Und die nämliche rücksichtslose Willkür, sowie eine hiemit zusammenhangende Unvorsicht und Unbesonnenheit, legt sie auch in ihrem Verhältnisse zu Othello an den Tag. Hierin eben liegt der Keim ihres tragischen Unterganges. Scheint doch auch Jacobi selbst empfunden zu haben, daß die angeführten

Beispiele Etwas enthalten, was anders sein sollte, als es ist. Denn nachdem er mit hochtönenden Worten angefangen und, sogar auf die Gefahr hin, ein Atheist und Gottloser zu heißen, sich selbst zu jenen Handlungen als vollkommen berechtigten bekannt hat, endet er damit, daß sie entschuldigt, indem er sich auf ein Recht der Begnadigung*) beruft. Und Dieß ist eben unsre Ansicht, daß sie alle der Vergebung bedürfen, und daß diese Vereinigung von Tugend und Schuld zu dem Tragischen des Menschendaseins gehöre, was von seiner Erlösungsbedürftigkeit zeugt. Jedoch vermögen wir nicht, der etwas pelagianisirenden Anschauungsweise Jacobi's uns anzuschließen, und dem Menschen selbst das Majestätsrecht der Begnadigung zuzuerkennen, sondern müssen Beides, Gericht und Begnadigung, einem Höheren anheimstellen. Auf dem Standpunkte der christlichen Ethik halten wir die Behauptung fest, daß keine Handlung ethisch vollberechtigt heißen dürfe, wenn nicht das Individuelle in ihr mit dem Allgemeingültigen und Heiligen zusammengeschlossen ist. Gottes heiliges Gesetz kennt keine Ausnahmen, und duldet keine Uebertretungen und Versäumnisse. Was übrigens Jacobi betrifft, so muß mit allem Nachdrucke gesagt werden, daß er durch seine hohe sittliche Begeisterung als eine seltene Ausnahme (eine rara avis), wie ein Schwan dasteht unter den vielen unsauberen Vögeln des Antinomismus, welche die Geschichte uns aufweist, und daß er in anderm Zusammenhange (z. B. in „Allwill's Briefsammlung") gerade die Allgemeingültigkeit des Gesetzes geltend macht und die falsche Genialität bekämpft. Sein Geist war aber einmal in einer unaufgelösten Antinomie zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen gefangen.

§. 129.

Wenn wir nunmehr unsre Blicke nach der Seite des socialen Antinomismus wenden, so begegnet uns wiederum eine Reihe

*) Vgl. Julius Müller, Die Lehre von der Sünde. I, S. 261. (5. Auflage).

von geradezu unsittlichen, ja, empörenden Erscheinungen, welche an Karpokrates und Epiphanes erinnern. So treffen wir auf socialistische Parteien, welche allen göttlichen Ordnungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft ihre Gültigkeit absprechen und darauf ausgehen, Familie, Staat und Kirche aus der Welt zu schaffen. Wir werden hier immer wieder auf jenen jugendlichen Gnostiker zurückgeführt, welcher so frühe schon Rousseau's bekanntes Paradoxon: Retournons à la nature, anticipirt hat, nämlich durch den Satz: daß das Naturgesetz das höchste Gesetz sei, und daß alle Uebel von den menschlichen Gesetzen und Einrichtungen herkommen, was in der Behauptung näher ausgeführt wird, daß Glückseligkeit, irdische Wohlfahrt und Genuß die Bestimmung des Menschen sei, daß der Mensch ein Recht darauf habe, glücklich zu sein, daß aber die Gesellschaft dieses Recht ihm vorenthalte. „Warum sollte Gott uns Triebe eingepflanzt haben, wenn wir nicht auch einen Anspruch darauf haben sollten, sie zu befriedigen?" Und auf dieses Räsonnement hat er das Recht gegründet, das Fleisch zu emancipiren und die Ehe, als etwas bloß Conventionelles, abzuschaffen. Es ist derselbe Irrwahn, welcher in unsern Tagen in einer großen Anzahl von Romanen und Dramen (z. B. der G. Sand, des Alex. Dumas u. A.) geflissentlich gefeiert wird, welche die „freie Liebe" (amour libre) und die „Legitimität der Leidenschaften" predigen, im Gegensatze gegen die Ehe, als eine verkehrte und verderbliche menschliche Institution, eine „odiöse Erfindung." Dieser Anschauung zufolge rührt die Pflicht allein von der Willkür der Menschen her; die Triebe dagegen, namentlich die Instincte der Liebe, kommen von Gott, welcher die Leidenschaften uns nicht gegeben habe, daß wir ihnen wehren sollen. Die Leidenschaft sei gut, legitim, heilig; und indem der Mensch sich unbefangen ihr ergebe, werde er glücklich zugleich und tugendhaft. Die Verbindung zwischen Mann und Frau werde durch das Pflichtverhältniß profanirt, und das Gelübde der Treue trage eine Unwahrheit in sich. Denn wie dürfe man sich verpflichten, auf immer einander zu lieben?

Wenn Dieß wirklich der Fall sei: wozu alsdann noch solche äußere Fesseln? Wenn's aber nicht der Fall sei: was solle vollends alsdann das Eheband, welches ja zu einer unerträglichen Tyrannei werde? Nur durch die gegenseitige Leidenschaft bekomme die Verbindung ihre Wahrheit. Wo sie erlösche, müsse die Verbindung gelöst und eine neue eingegangen werden. Unwahrheit und Lüge sei die einzige Sünde, und der Ehebruch vollkommen berechtigt, wenn nur Wahrheit sei in dem neuen Verhältnisse, d. h. wenn die Liebenden nur von aufrichtiger Leidenschaft gegen einander brennen. Was man in solchem galanten Verhältnisse dem Weibe zum Vorwurfe mache, müsse der Gesellschaft, nicht aber unsittlichen Neigungen, zugerechnet werden. „Les mauvais penchants sont rares; ils sont exceptionels, Dieu (!) merci!“ Ja, in diesen Romanen und Dramen sehen wir gefallene Weiber, unbußfertige Marien Magdalenen, mit einem Nimbus von Tugend, als die „Elite“ des weiblichen Geschlechts dargestellt, weil in ihren Leidenschaften Wahrheit und Herzlichkeit sei, im Gegensatze gegen die Lüge der Gesellschaft; und in gotteslästerlicher Weise wird auf sie jenes Wort des Erlösers (Luc. 7, 47) angewandt: „ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebet.“ *)

Wir wollen nicht leugnen, daß bei manchen Eheschließungen auch auf die Gesellschaft (la société) eine Schuld falle, wenn Ehen zwar in allen gesetzlichen Formen, dennoch aber auf eine unsittliche Weise eingegangen werden, wenn man z. B. seine Töchter, mit Beseitigung jeder anderen Rücksicht, aus dem Hause giebt, um eine gute und reiche Partie zu machen, und dadurch allerdings zu unsittlichen Verhältnissen den Grund legt. Hierdurch aber wird die Abscheulichkeit jener alten und neuen Lehre

*) Der wahre Sinn des Ausspruchs ist dieser: Ihre vielen Sünden sind ihr (der in Buße und Glauben Bekehrten) vergeben; und darum (weil sie eine so reiche Vergebung empfangen) hat sie viel geliebet, nämlich gegen den Herrn so große Dankbarkeit an den Tag gelegt.

nicht verringert. Denn offenbar ist es das Gesetz des Fleisches, oder das Gesetz in den Gliedern, welches sich hier empört gegen das Gesetz des Geistes und es abschaffen möchte. Die viel gepriesene „Wahrheit“ der Leidenschaft ist meistens Nichts als Frechheit, welche keine Schaam mehr empfindet gegenüber dem Sittengebote. Der fleischliche Sinn ist es, welcher leugnet, daß die Ehe eine über den Individuen stehende Ordnung ist, daß die Individuen nicht nur eines dem anderen, sondern einer höheren Macht, nämlich Gotte, verpflichtet sind; daß keineswegs der ausschließliche Zweck jener immer vorausgesetzte ist, daß die Individuen glücklich und einander zur Lust werden, sondern nicht weniger dieser, daß durch die Ehe die Individuen zu gegenseitiger Heiligung erzogen werden sollen, weßhalb das Christenthum ausdrücklich des auf diesen Stand gelegten Kreuzes gedenkt; endlich, daß die Ehe keineswegs um der Individuen willen da ist, sondern ebensowohl die Individuen um der Ehe willen, um den durch Gottes Ordnung an sie gestellten Forderungen zu genügen. In der Betrachtung der Ehe als göttlicher Stiftung findet sowohl die unsittliche Eheschließung ihr Gericht, wie die unsittliche Ehescheidung. Die angeführten Lehren von dem Naturgesetze als dem höchsten, von der Legitimität der Triebe und Leidenschaften, mögen zwar theilweise in vorhandenen gesellschaftlichen Mängeln ihre Erklärung finden, sind aber im höchsten Grade ungeeignet, sie zu reformiren. Dadurch, daß sie die sittlichen Principien vergiften, das Sittengesetz ableugnen und eine Lehre entwickeln, durch welche die Sünde selbst für legitim erklärt wird, untergraben sie die sittliche Welt in ihren Wurzeln, in Demjenigen, was ihr Anfang, Ausgangspunkt und bleibende Grundlage ist, nämlich in der Ehe und dem Familienleben, und führen dadurch heillose Zustände auch für das Ganze herbei*).

Schon Epiphanes, jener in seiner jugendlichen Genialität

---

*) Vgl. Eugène Poitou, Du roman et du théâtre contemporain et de leur influence sur les moeurs.

alle falschen Emancipations- und Revolutionsideen anticipirende Gnostiker, hat den Begriff der Gerechtigkeit als den gemeinschaftbildenden, oder als den Begriff der durch vollkommene Gleichheit bedingten menschlichen Gesellschaft, aufgefaßt und entwickelt. Er sagt: „Die Natur offenbart überall ein Streben nach Einheit, Gemeinschaft und Gleichheit. Der Himmel breitet sich gleicherweise über Alle aus; die Sterne der Nacht leuchten den Einen wie den Anderen. Daher müssen auch die Menschen gleich sein; und zwischen Reichen und Armen darf kein Unterschied stattfinden, vielmehr Gemeinschaft der Güter herrschen. Das Unheil der Ungleichheit ist lediglich durch die Gesetze, welche die Menschen beliebt haben, eingeführt worden.“ So Epiphanes in alter Zeit. Seine Irrlehre hat sich in den socialistischen und communistischen Parteien der Gegenwart erneut. Das sog. Naturgesetz, welches Gleichheit verlange für das irdische Wohlsein der Individuen und ihren Antheil am Lebensgenusse, wird hier als das allein Maaßgebende, das Centrale angesehen, während man dabei vergißt, daß selbst die Natur es nicht auf bloße Gleichheit und Nivellirung in ihren Werken anlegt, sondern ebenso sehr auf große Ungleichheit, da sie sonst keine Organismen hervorbringen könnte; und man verleugnet das ethische Gesetz, das doch dem Individuum eine Gemeinschaftsordnung überordnet, in welcher das Individuum sich als einzelnes Glied erkennt. In ihrem Interesse für das Glück der Einzelwesen wollen diese Parteien die bestehende Gemeinschaftsordnung umstürzen, und eine abstracte Gleichheit in Betreff des Besitzes der irdischen Güter anstreben. Aber gerade sie sind es, welche das Individuum in die schlechteste Abhängigkeit von ihrem selbstgemachten Gemeinschaftsmechanismus bringen; und die bezweckte Glückseligkeit Aller schlägt um in eine neue Art von Unglückseligkeit. Das Unpraktische ihrer Projecte beruht besonders darauf, daß sie die Sünde gänzlich außer Acht lassen, und die Quelle aller Erdenübel nur in der vermeintlich schlechten Organisation der bestehenden Gesellschaft zu entdecken meinen. Solange aber Sünde und

Tod nicht können aus dem Menschenleben hinausgeschafft werden, werden auch Kreuz, Leiden, Armuth, Krankheit und andrer Jammer nicht beseitigt werden.

Im sechszehnten Jahrhunderte erschien bei den Wiedertäufern, in Verbindung mit einer nomistischen (gesetzförmigen) Unterwerfung unter die Offenbarungen gewisser neuer Propheten, ein schwärmerischer, chiliastischer Antinomismus, welcher die obrigkeitliche Gewalt und den Kriegsdienst, Eid und Gerichtsordnung, das Eigenthum und die Unterschiede von Reich und Arm verwarfen, während sie die Herrschaft der Heiligen auf Erden einführen wollten, eine Theokratie, in welcher aber ein verkehrt geistliches Wesen in Fleischlichkeit umschlug, und sogar, wie bei den Mormonen der Neuzeit, die Vielweiberei eingeführt wurde. In Betreff dieser Vorgänge auf die Kirchengeschichte verweisend, begnügen wir uns, im Allgemeinen zu bemerken, daß jene schwärmerische Verirrung im Wesentlichen nicht nur auf der Verkennung der sittlichen, von Gott selber gestifteten Weltordnung beruht, sondern zugleich auf einer Verwechslung des irdischen und himmlischen Messiasreiches, einer falschen Anticipation der noch zukünftigen Weltzustände. Obgleich die angeführten Lebensordnungen, nach der Verheißung des Evangeliums, bei der Vollendung aller Dinge, in der jenseitigen Ordnung der Dinge aufhören sollen, so sind sie doch für die ganze Oekonomie dieser Zeitlichkeit grundbestimmend. In diesem irdischen Zustande der Dinge wird niemals eine Zeit kommen, in welcher die Heiligkeit der Ehe, die Unverletzbarkeit des Privatbesitzes, das Verhältniß zwischen Obrigkeit und Unterthanen, zwischen Lehramt und Gemeinde aufhören, an die Gewissen der Menschen ihre bindenden und verpflichtenden Forderungen zu stellen (Conf. August. Art. 16 und 5).

§. 130.

Aber auch da, wo eine vernünftige Ueberlegung jene die Gesellschaft stürzenden Richtungen durchaus verwirft, kann sich dennoch ein socialer Antinomismus geltend machen. Um sich darüber zu rechtfertigen, daß man das bestehende und gültige Gesetz umgeht, beruft man sich auf eine gewisse Nothwendigkeit, welche mit den mancherlei Schranken dieser irdischen Oekonomie einmal gegeben sei. Hierher gehört der Satz, daß der Zweck das Mittel heilige, daß die gute Absicht, das Wohl des Ganzen zu fördern, sofern es zur Erreichung des Zweckes nothwendig sei, eine Ungerechtigkeit im Einzelnen rechtfertige. Dieser berühmte oder berüchtigte Satz dient sowohl dem politischen Antinomismus, wie dem Jesuitismus, als ein Fundamentalartikel.

Der polititche oder diplomatische Antinomismus beruht auf einer Unterscheidung zwischen einer niederen Ethik, wie sie für das Privatleben gelte, in welchem das Gesetz als für Alle gültig anerkannt werde und man die Rechte des Nächsten nicht kränken dürfe, und einer höheren Ethik für das Staatsleben. Hier könne es, in Rücksicht auf die vorliegenden Umstände und Situationen, nothwendig werden, eine Rechtskränkung zu begehen, von Tractaten abfällig zu werden, sein gegebenes Wort und seinen Eid zu brechen, oder auch einen Eid zu schwören, den man garnicht zu halten gedenke, weil Dieses das unumgängliche Mittel sei zur Erreichung eines bedeutenden Zweckes, zur Ausführung großer politischer Pläne. Aber diese Unterscheidung zwischen einer Moral für das Privatleben und einer anderen für das öffentliche Leben müssen wir unbedingt bekämpfen. Die Gültigkeit und Nothwendigkeit des Moralgesetzes für Jedermann ist Etwas, was gar keine Einschränkung zuläßt; alle wahre Politik muß auf die Ethik begründet sein, so gewiß, als auch die Politik sich nicht losreißen kann von der Idee des Rechtes und der Gerechtigkeit. Mit dem Apostel werden wir immerdar, wie im Privatleben, so auch im politischen, den Satz verurtheilen: „Laßt uns

Uebles thun, auf daß Gutes daraus komme." Denn sowie dieser Satz die unbedingte Gültigkeit des Gesetzes einschränken will, so ist er zugleich eine wenigstens partielle Negation der sittlichen Weltordnung. Denn die sittliche Weltordnung bedeutet eben Dieses, daß dieselbe Macht, welche im Moralgesetze ihre Forderung an uns stellt, auch die weltregierende und weltrichtende Macht ist, daß das Gesetz des Guten zugleich das Weltgesetz ist, das tiefste Gesetz der Geschichte selbst. Alsdann dürfen wir aber auch nicht nach dem absurden Grundsatze handeln: Laßt uns nur das Weltgesetz verletzen, laßt uns das Gesetz der göttlichen Weltregierung verleugnen, um dadurch im Menschenleben und seinem Verlaufe Gutes zuwege zu bringen. Auch dürfte es keine Schwierigkeit haben, sich zu überzeugen, daß jener politische Antinomismus eine Klugheit sei von sehr zweideutiger und unsicherer Art. Das Mißliche der Sache ist nämlich, daß der Zweck, welcher das Mittel heiligen soll, hier nichts Anderes bedeutet, als den bezweckten guten Ausgang. Wer aber verbürgt uns diesen glücklichen Ausgang? Und gesetzt, daß wir diesen, unsrer Absicht gemäß, auch erzielten: wer verbürgt es uns, daß nicht vielleicht eben dieser Erfolg nach einiger Zeit große Mißerfolge nach sich ziehe, sobald er nämlich in neue geschichtliche Combinationen eintritt, sobald neue Zeitwogen über ihn hereinstürzen, durch welche der vermeinte glückliche Erfolg sich in einen bleibenden Nachtheil verwandelt für die Gesellschaft, welcher wir nützen wollten mit unserm Unrechte, einen Nachtheil, für welchen wir alsdann uns mitverantwortlich gemacht haben, indem wir die Dinge in diese Richtung hineinbrachten? Keiner unter uns kennt die Zukunft: darum thun wir jedenfalls wohl, lieber nicht die Vorsehung spielen und in Gottes Regiment eingreifen zu wollen, vielmehr in unserm Gewissen uns selbst zu fragen, ob wir thuen, was recht sei, unangesehen Erfolg und Ausgang, welche einmal nicht in unsrer Macht stehen, und welche unser kurzsichtiger Blick nicht zu erschauen vermag. Während man die einfache Forderung der Pflicht überhört, um des bezweckten guten

Erfolges mächtig zu werden, vertraut man sich einem andren Gotte an, als demjenigen, der sich in unserm Gewissen ankündigt, nämlich dem Glücke und Geschicke. Man läßt es darauf ankommen, spielt ein Hasardspiel, verläßt den geraden Weg der Pflicht und betritt den des Fatalismus*).

Kant, jederzeit ein zuverlässiger Wegweiser, so oft die Frage entsteht, ob man im Gehorsame der Pflicht verharren solle, oder ob's doch nicht Fälle gebe, wo man sie umgehen dürfe, macht eine Distinction, welche es verdient, in unsrer Zeit wieder aufgefrischt zu werden. Er unterscheidet zwischen moralischen Politikern und politischen Moralisten. Die Ersteren sind Solche, welche ihre Politik mit der Moral in Einklang zu bringen suchen. Die Anderen, die politischen Moralisten, sind dagegen Diejenigen, welche sich eine Moral schmieden, wie sie mit dem Interesse des Staatsmannes auf's Beste übereinstimmt. Die moralischen Politiker finden, daß die politische Regel: „Seid klug wie die Schlangen", mit der vom Erlöser selbst hinzugefügten Regel: „Seid ohne Falsch, wie die Tauben", in Einklang gebracht werden könne und müsse. Diese lassen es zwar nicht gelten, daß „Ehrlichkeit schon die beste Politik" sei, bekennen sich aber um so entschiedener zu dem über allen Widerspruch erhabenen Satze: daß Ehrlichkeit besser sei, als alle Politik, und eine unumgängliche Bedingung der letzteren, darum nämlich, weil die Politik, sobald sie den Pfad der Pflicht und Ehrlichkeit verläßt, sich selbst unter die Gewalt des blinden Schicksals, des für den menschlichen Verstand unberechenbaren Erfolges und Ausfalls stellt, und sich zugleich allen den dunklen Zukunftsconsequenzen preisgiebt, welche diese Herrschaft in ihrem Gefolge hat. Auch der moralische Politiker bringt Klugheit in Anwendung, um den als gut und gerecht seiner Seele vorschwebenden Zweck

---

*) Fénélon, Sur le gouvernement civil: „Faut-il, pour guérir les maux du corps politique, se servir d'un remède violent, qui ne réussira peut-être pas, et dont la réussite pourrait causer des abus qui iraient à la déstruction de tout gouvernement?

zu verwirklichen. Aber nicht der Erfolg, die Pflicht allein bleibt ihm das Höchste; und während er seine Pflicht erfüllt, legt er den Erfolg in die Hand der göttlichen Weltregierung. Die politischen Moralisten (Sophisten) dagegen setzen den beabsichtigten Erfolg als das Höchste, welchem zu Liebe alles Andere geopfert werden müsse. Und diese Politiker sind, nach Kant's Dafürhalten, ein Haupthinderniß „des ewigen Friedens" zwischen den verschiedenen Staaten, jenes Ideals, welches wohl immer in's Auge gefaßt und verheißen, niemals aber erreicht werde. Namentlich unter den großen Machthabern der Welt findet Kant die Politiker dieses Schlages, und setzt ihre Regierungs- und Eroberungsmaximen auseinander*). Jedoch sind es keineswegs nur die großen Machthaber, welche nach den von Kant signalisirten Maximen handeln. Man begegnet ihnen auch bei der großen Zahl kleiner Machthaber, wie überhaupt in allem politischen Parteiwesen und seinen Organen in der Presse. Alle politischen Parteigänger sind politische Moralisten, oder, wie wir sie lieber nennen, Antinomisten. Sie schmieden sich ihre Moral gerade so, wie der Parteizweck es erfordert, und richten dann ihre Ueberzeugungen und Maßnahmen darnach ein. Selbst die Besseren in ihrer Zahl sind weit entfernt, es mit den Mitteln so genau zu nehmen, wie mit dem Zwecke, wenn dieser nur „durchgesetzt werden", und, wenn's darauf ankommt, die „Majorität" gewinnen kann. Dieses gerade macht die Partei, sei es eine politische oder kirchliche, zur Partei im schlimmen Sinne des Wortes, daß es immer ein äußerer Zweck ist, welcher durchgesetzt werden soll, eine Ansicht und Stimmung im Publicum, welche um jeden Preis aufrecht gehalten werden muß, eine Geltung, welche zu behaupten ist, und für welche in vielen Fällen die persönliche Ueberzeugung zum Opfer gebracht wird.

---

*) Nämlich: 1) Fac et excusa (heutiges Tages die Theorie des Fait accompli). 2) Si fecisti, nega. 3) Divide et impera. Kant, Zum ewigen Frieden. Werke Bd. VII. S. 275 f. (Ausgabe von Rosenkranz.)

Die consequenteste Form der hier angedeuteten Verleugnung des Moralgesetzes findet sich bei den fatalistischen Politikern. Der am tiefsten gehende Grundsatz in der Politik ist nämlich der Gegensatz der Welt- und Lebensanschauungen selbst, mit andren Worten, ob man der ethischen oder der fatalistischen Lebensansicht folgt. Letztere aber kann im Schooße der Christenheit nicht anders aufkommen, als durch einen Abfall von der ethischen Anschauungsweise, wodurch sie eben einen antinomistischen Charakter trägt*). Um einem Mißverständnisse entgegenzutreten, bemerken wir, daß eine fatalistische Lebensansicht immerhin auch da Platz greifen könne, wo theoretisch die Freiheit des menschlichen Willens noch anerkannt wird, wenngleich sie mit der folgerichtig durchgeführten Theorie nicht bestehen kann. Die praktische Hauptfrage ist aber in dem vorliegenden Zusammenhange diese: an welche Macht man, als die herrschende in der Geschichte des Lebens, Glauben habe, ob man an eine sittliche Weltordnung und Weltregierung glaube, oder ob man außer dem menschlichen Willen und dem menschlichen Genie keine andere Macht anerkenne, als das Schicksal, das Glück und die Verhältnisse. Letzteres ist das charakteristische Kennzeichen der politischen Fatalisten, welche, wo sie auf dem politischen Welttheater auftreten, sich als Hasardspieler im Großen zeigen. Unbewußt und wenigstens partiell ist man auf ihr System schon alsdann eingegangen, wenn man die Anwendung eines pflicht- und gewissenswidrigen Mittels für nothwendig ansieht, um einen an und für sich preiswürdigen geschichtlichen Zweck in's Werk setzen zu können. Denn hierin liegt implicite, daß der Gott des Gewissens nicht der Allmächtige (also auch nicht der wahrhaftige Gott) sei, daß er wohl im Privatleben, nicht aber in der Geschichte herrsche, daß in dieser eine andre Gottheit regiere, welcher man Tribut und Opfer bringen müsse. Glaube ich unbedingt an den Gott des Gewissens, als den Allmächtigen, welcher alle Geschicke, auch

*) H. Gelzer, Protest. Monatsblätter. Bd. XIX. S. 76 ff.

die nationalen, in seiner Hand hält: so darf ich nicht eine Theorie, welche Dem widerspricht, aufstellen, noch befolgen, und muß, an der Pflicht als dem Unbedingten festhaltend, mich darein schicken, der leidende, besiegte Theil zu sein, so daß wir mit jenem alten Römer, aber in tieferem Sinne, sprechen: Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni (Ob auch den Göttern, d. i. dem Glücke, der Sieger: dem Cato gefällt der Besiegte). Dieses heißt ethische Politik. Der ausgeprägte fatalistische Politiker dagegen erkennt in der Geschichte keinen ethischen Zweck; höchstens erhebt er sich zu dem Gedanken einer fortschreitenden „Civilisation." Er richtet sich nach keinen ewigen Gesetzen, sondern nach den Umständen. Als die höchsten menschlichen Kräfte, welche die Geschichte bewegen, gelten ihm Macht und List; und was er kann, das darf er auch. Für seine eigene Person glaubt er an seinen Glücksstern; und wenn dieser untergeht, tröstet er sich damit — sofern er überall sein Glück überleben, und nicht lieber einen Selbstmord begehen will —: Jenes sei einmal der Welt Lauf. Ein andres, besseres Quietiv kennt er nicht. Im Gegensatze gegen eine solche Anschauung muß der ethische Politiker nach der Grundüberzeugung handeln, daß es nur vermittelst des Rechten und Guten in dieser Welt besser werden könne, während er übrigens weiß und davon ausgeht, daß das eigentliche Ziel der Geschichte ein andres und unendlich viel höheres ist, als irgend ein politisches, und daß diesem höheren und höchsten Ziele auch alle Staaten nur als untergeordnete Mittel dienen müssen.

Kaum bedarf es, gesagt zu werden, daß viele fatalistische und auf das Glück speculirende Politik sich unter ethischen Verhüllungen geltend gemacht hat. Denn die Bedeutung und Macht der Gerechtigkeit ist eine solche, daß zu allen Zeiten sogar Die, welche sie unter ihre Füße treten, dennoch sich das Aussehen geben, als gingen sie im Panzer der Gerechtigkeit einher. Jedoch auch eine Politik, welche ihrem wesentlichen Charakter nach eine ethische ist, kann in ihrer Ausführung durch unreine Mittel be-

schmutzt werden. Aber bis zur Schlußepoche der Weltgeschichte hin wird immerdar der Gegensatz zwischen der fatalistischen und ethischen Gesinnung den tiefsten, principiellen Gegensatz bilden, welcher die politischen Erscheinungen der Welt ihrem Charakter nach unterscheidet.

Außer den erwähnten zwei Classen von Politikern giebt es noch eine dritte, nämlich von Solchen, die auf beiden Seiten hinken, in der Mitte schwebend zwischen der ethischen und fatalistischen Weltanschauung, zweien Herren dienend, getheilt zwischen dem Gotte ihres Gewissens und der Gottheit der Umstände, welcher letzteren sie gewöhnlich ihre Opfer bringen, und dadurch dem Gewissen und ihrer besseren Erkenntniß untreu werden, was sie aber nothwendig finden, damit der bezweckte Erfolg nicht verfehlt werde. Die parlamentarischen Verhandlungen der Neuzeit können hier viele Beispiele bieten.

Diejenige Politik, durch welche die sittliche Weltordnung verleugnet wird, hat ohne Zweifel ihre vollendetste Darstellung in jenem berühmten oder vielmehr berüchtigten Buche gefunden, welches den italienischen Staatsmann Macchiavelli zum Verfasser hat und „vom Fürsten" handelt. Er will in dieser Schrift nachweisen, wie die Herrschaft gewonnen und aufrecht erhalten werde, und will insbesondere für denjenigen Fürsten, welcher unter den damaligen, verderbten, tiefgesunkenen, gesetzlosen und anarchischen Zuständen Italien zu retten im Stande sein werde, eine Anweisung geben. Damit er die neue staatliche Organisation in's Leben rufe, müsse jener Fürst mit unbeschränkter Macht ausgerüstet sein, um nach den auf reiche politische Erfahrung und technische Einsicht gegründeten Klugheitsregeln, welche hier dargelegt werden, handeln zu können. Eine glühende, freilich mehr heidnische, als christliche Vaterlandsliebe hat zu jener Schrift den Impuls gegeben, welche von Anfang bis zu Ende den Grundsatz einschärft: der Fürst habe sich um die moralische Beschaffenheit der von ihm anzuwendenden Mittel schlechterdings nicht zu kümmern; denn um jeden Preis müsse das Va-

terland gerettet werden, also auch durch Ungerechtigkeiten und Gewaltmaßregeln, durch Gift und Dolch, durch Lug und Trug, durch Anlegung der Maske der Verstellung und Heuchelei, sofern alles Dieses unter den vorhandenen Verhältnissen „nothwendig" sei. Er will Teufel austreiben durch Teufel, die Teufel der Anarchie durch die der Tyrannei. Aber gerade hiedurch legt er seinen Unglauben an den Tag. Er glaubt nicht an den Gott des Gewissens; und noch weniger glaubt er, daß Derselbe auch der Gott der Geschichte sei und in dieser das Regiment führe. Denn, sofern Das wirklich der Fall ist, so kann auf jenem Wege für das Vaterland kein Heil, keine Rettung sein, so muß zuerst und vor Allem dadurch dem Vaterlande geholfen werden, daß der falsche Geist, die falschen Doctrinen und Principien, die wahren Quellen des Unheils, verdrängt werden, und zwar durch einen besseren Geist und durch bessere Grundsätze. Machiavelli aber will, daß sein „Fürst" auf eigene Hand, durch Gewalt und List, das Vaterland erlöse; und wenn er nur die günstige Gelegenheit ergreift, die Verhältnisse und Umstände klüglich benutzt, soll er auf den glücklichen Erfolg sich verlassen. Und hierdurch gerade wird er zum Typus der fatalistischen Politik, von welcher wir reden. Zwar opponirt er ausdrücklich gegen den Fatalismus, indem er den freien Willen aufruft, die Kraft desselben, in die Weltverhältnisse wirksam einzugreifen und diese umzugestalten, geltend macht, ja, die entgegengesetzte Ansicht als eine Lehre für feige und stumpfe Geister brandmarkt. Aber der Hauptpunkt, das punctum saliens dieser Rettungstheorie und dieses Patriotismus bleibt doch, daß der freie Wille mit rücksichtsloser Beseitigung von Gesetz, Gewissen, Pflicht, sittlicher Zurechnung und Verantwortung, zu dem Maaßgebenden gemacht wird, oder daß Machiavelli, wie Fr. Schlegel (im zweiten Bande seiner Geschichte der Literatur) es mit voller Wahrheit bezeichnet hat, mitten im neueren, im christlichen Europa, eine Politik aufstellt, als existire so Etwas, wie Christenthum und christliche Wahrheit, garnicht, als gebe es überhaupt keinen Gott und keine gött-

liche Gerechtigkeit. Wird alles Dieses ausgeschlossen, so bleibt freilich keine andere Weltordnung übrig, als eine lediglich naturalistische, in welcher es kein weiteres Recht als das des Stärkeren und Klügeren giebt, in welcher der Mensch mit seinem freien, d. h. an kein Moralgebot gebundenen, Willen nur — das intelligente Thier ist. Fragt man: welche Macht denn über dem Menschen stehe? so kommt allerdings der Name „Gott" einzelne Male im Buche vor, wird aber sogleich mit „Glück", „Schicksal", „Umständen" vertauscht, welche letztere der Mensch bis zu einem gewissen Grade beherrschen könne, wozu denn „der Fürst" auch nachdrücklichst aufgefordert wird. Jedoch fügt Machiavelli hinzu, daß das Glück die menschlichen Angelegenheiten zur Hälfte beherrsche, und daß es nur solange uns gut gehe, als wir unsre Handlungen mit den dermaligen Umständen und dem Zeitgeiste in Einklang bringen, daß gerade, weil das Rad des Glückes sich so oft drehe, und es nicht immer in der Macht des Menschen stehe, seine Handlungsweise nach den neuen Verhältnissen einzurichten, so Viele zu Grunde gehen müßten (Il Principe, Cap. 25). Die Macht in der Geschichte, von welcher zuletzt der Mensch sich abhängig fühlen müsse, und welche er in letzter Instanz nicht beherrschen könne, weil Niemand jeden vorkommenden Wechsel der Umstände vorauszusehen im Stande sei, was ja gleichbedeutend wäre mit einer Verwandlung seiner menschlichen Natur — diese die Völkergeschichte schließlich beherrschende Macht ist für Machiavelli das sich unaufhörlich umschwingende Rad des Glückes oder der Umstände. Wie viel politische, mit dem Weltlaufe übereinstimmende Klugheit seine Gedanken auch enthalten mögen über das Verhältniß zwischen dem Fürsten einerseits, den Umständen anderseits, welche bald ihn erheben, bald aber, wenn er sich nicht länger als Herrn der Situation behaupten kann, ihn zerschmettern können: jedenfalls müssen wir seine Weltanschauung für die fatalistische erklären, weil das Letzte, wobei unsre Geschichtsbetrachtung hier stehen bleibt, eine blinde, dunkle, bewußt- und grundlose Macht ist, nämlich jenes nie-

mals stille stehende Rad der Umstände, in dessen Umschwingungen kein höherer Plan oder Zweck zu erkennen, und welches gegen alles Ethische, gegen Weisheit und Gerechtigkeit ganz gleichgültig ist — eine Betrachtungsweise, welche mit dem damals in Italien verbreiteten und herrschenden, heidnischen Unglauben enge zusammenhängt. Denn Machiavelli hat, wie Schlegel ebenfalls nachweist, nur einer damals allgemein verbreiteten Denkweise einen bestimmten und consequenten Ausdruck geliehen. Einen leuchtenden Gegensatz gegen Machiavelli bildet sein Zeitgenosse und Landsmann Savonarola mit seiner, zwar schwärmerischen, aber durchweg ethischen Politik, welche, mit dem lauten Zeugnisse des Gesetzes und des Evangeliums über das Verderben Italiens verbunden, ihn auf den Scheiterhaufen brachte. Von diesem Manne urtheilt Machiavelli: es habe ihm nothwendig übel gehen müssen; denn nur bewaffnete Propheten, wie Moses, Cyrus und Romulus, gingen als Sieger davon: die unbewaffneten aber müßten zu Grunde gehen (Cap. 6).

Nach allen diesen Betrachtungen kann sich endlich noch, unter Voraussetzung der ethischen Weltanschauung, die Frage erheben: ob wir denn in keinem Sinne einen politischen Antinomismus als berechtigt anerkennen? ob es doch nicht zuweilen so unglückliche und verworrene Gesellschaftszustände gebe, unter welchen, wenn anders eine rettende That zur Wiederherstellung der Gesellschaft geschehen solle, es füglich nicht ohne einen Rechtsbruch, einen Bruch des formellen Rechtsbuchstabens, abgehen könne, um das höhere, das ideale Recht des Geistes zur Geltung zu bringen? mit anderen Worten: ob es doch nicht eine berechtigte Revolution geben könne, in welcher das Volk in seiner Mehrzahl ein tyrannisches Joch abschüttle, oder irgend einen wohlberechtigten coup d'état, durch welchen Ein Mann, zum Wohle des Ganzen, die höchste Gewalt an sich nehme, wovon seit den ältesten Zeiten die Geschichte so manches leuchtende Beispiel aufweise (Cäsar, Cromwell, Napoleon I. und III.)? Wir glauben nun freilich nicht, mit einem allgemeinen Satze

über alle einzelnen Vorkommnisse und casuistischen Fragen, wie sie im Verlaufe der Geschichte auftauchen, entscheiden zu können. Revolutionen und Staatsstreiche sind von sehr verschiedenem Charakter, und schon in Folge der ihnen zu Grunde liegenden verschiedenen Lebensansicht höchst ungleichartig. Wir kennen den apostolischen Grundsatz, welchem die Reformatoren folgten: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen"; und wo dieses Wort wirklich seine Anwendung findet, da erkennen wir die Berechtigung an, mit dem Menschengebote zu brechen, damit Gottes Gebot erfüllt werde. Allerdings hat es seine großen Schwierigkeiten, die ethische Bedeutung dieses oder jenes Falles genau abzuwägen und darnach zu bestimmen, wo jene Berufung auf Gott den Herrn wohl angebracht sei; und hier beginnt die casuistische Untersuchung über die einzelnen, concreten Fälle, welche deutlich und vollständig vorliegen müssen. Wenn man in unsern Tagen so sehr geneigt ist, allen Revolutionen alter und neuer Zeit die geschichtliche Nothwendigkeit zuzusprechen, und mit diesem Namen auf Alles, was geschehen ist, das Siegel der Rechtfertigung zu drücken vermeint: so haben wir Folgendes zu bemerken. Allerdings war es eine gewisse Nothwendigkeit, mit welcher die meisten der politischen Revolutionen zum Ausbruch kamen, sofern nämlich die sittliche Freiheit der Individuen in dem Naturprocesse der Leidenschaften gebunden war, sofern hierbei bei Weitem mehr Pathos im Spiele war, als Ethos, so daß in diesem unfreien Zustande es ohne vielfache Sünde auf der einen und der andern Seite nicht abgehen konnte, wie man sich denn zugleich überzeugen muß, daß selbst jene bedeutenden Persönlichkeiten, welche dabei eingriffen, in die allgemeine sündhafte Strömung mit hineingezogen werden mußten, ja, daß es kaum möglich für sie war, aus der mächtigen Bewegung völlig unbefleckt und schuldfrei hervorzugehen, weil sie dazu in viel höherem Grade energisch sittliche Persönlichkeiten sein mußten, als sie es in Wirklichkeit waren, nicht nur mit höherem Wissen, sondern auch mit reinerer Willenskraft ausgerüstet, und innerlich unab-

hängiger von ihrer Zeit und Umgebung. In solchem Sinne läßt sich allerdings bei den meisten der hier besprochenen Begebenheiten erkennen, daß sie nothwendig waren, oder sind. Einzelne der hierbei in Betracht kommenden Männer lassen sich unter demselben entschuldigenden, das Urtheil über sie mildernden Gesichtspunkte betrachten, welchen wir oben geltend machten bei Jacobi's Herzensergießung: „Ja, ich bin der Atheist, ich bin der Gottlose." Aber das Element von Sünde und Schuld, mit welchem solche weltgeschichtlichen Thaten behaftet sind — mögen sie überwiegend von Einzelnen ausgehen, oder von der großen Masse, ja, mögen immerhin in andrer Hinsicht, in Betracht ihrer Folgen, diese Thaten als vielfach ersprießliche erscheinen —, ist auch dadurch vor dem Richterstuhle des ewigen Gesetzes keineswegs gerechtfertigt, jenem Richterstuhle, auf welchem eine höhere Nothwendigkeit thront, die da unerbittlich verlangt, daß jede Sünde gesühnt, jede Schuld gebüßt und bezahlt werde. Es waltet eine Nemesis, oder christlich ausgedrückt, eine vergeltende Gerechtigkeit, welche jeder Schuld ihre Strafe verhängt, nicht allein der im Privatleben begangenen, sondern auch der auf der großen Weltbühne spielenden, möge nun jene Gerechtigkeit lange auf sich warten lassen, oder plötzlich und unerwartet hereinbrechen. In sehr vielen Fällen läßt jene Vergeltung sich nachweisen, sei es in den Jahrbüchern der Geschichte, sei es in Demjenigen, was vor unsren Augen vorgeht. Soweit sie sich aber heute noch nicht nachweisen läßt, bleiben wir bei der alten Mahnung: Respice finem! Und es ist nur relativ wahr, daß die Weltgeschichte das Weltgericht ist. Es steht noch ein höheres Gericht bevor.

Wir schließen mit einem Worte Kant's, von welchem freilich nicht zu erwarten ist, daß es allgemeine Zustimmung und Anwendung finden, und dadurch den „ewigen Frieden" unter den Völkern herbeiführen werde, welches aber, auch wenn dieser Hoffnung entsagt wird, für die einzelne Seele, welche ihre sittliche Freiheit behaupten will, eine zuverlässige Anweisung ent-

hält. „Die wahre Politik“ — sagt er — „kann keinen einzigen Schritt thun, ohne zuvor der Moral gehuldigt zu haben; und obgleich die Politik an und für sich eine schwere Kunst ist, so ist doch die Vereinigung derselben mit der Moral keine Kunst. Denn sobald sie mit einander in Streit kommen, so zerhaut die Moral den Knoten, welchen die Politik nicht lösen kann“ *). Die weitaus größte Zahl der Politiker wird natürlich den Kopf schütteln und sagen: diese Theorie passe einmal nicht für die Praxis; worauf einfach zu antworten ist: das ist eben der Fehler eurer Praxis, daß sie zur Theorie nicht paßt! Denn was Jene geringschätzig als Theorie, Ideologie und Schwärmerei bezeichnen, ist nichts Geringeres, als das ewige, für Alle gültige und nothwendige Gesetz, dessen Urtheil sie dennoch in sich selbst vernehmen, und nach welchem sie und ihre Thaten dennoch dereinst werden gerichtet werden, darum, weil es nicht allein das Gesetz ihres eignen Gewissens ist, sondern das Weltgesetz selbst, das Gesetz, nach welchem Gott die Welt regiert und die Welt richten wird: denn es ist einmal das Gesetz Seines eignen Wesens. Hier hilft's nicht, mit Rousseau zu sprechen: „Die strengste Moral kostet auf dem Papiere Nichts.“ Denn da nun einmal diese Moral nicht bloß auf Papier geschrieben, nicht bloß in steinerne Tafeln eingegraben ist, sondern ihre Schrift in unserm Gewissen zu lesen ist, so hören wir niemals auf, ihre Schuldner zu sein. Dagegen kann freilich — wie wir bereitwillig zugeben — hinsichtlich der Kant'schen Behauptung, daß die Vereinigung der Politik mit der Moral „keine Kunst“ sei, die Einwendung gemacht werden, daß es doch keineswegs immer etwas so Leichtes sei, zu bestimmen, wann der Zeitpunkt eingetreten sei, da die Moral den Knoten zerhauen soll, und die öfter gar feine Grenze anzugeben zwischen der von der Moral geforderten Accommodation, einer gewissen Nachgiebigkeit je nach den Verhältnissen, und derjenigen Accommodation, mit welcher der Verrath am Gesetze

*) Kant, Zum ewigen Frieden.

beginnt (z. B. oft bei sog. Compromissen). Diese Grenze zu erkennen, darin besteht gerade die Kunst. Auch wolle man nicht vergessen, daß, um dieselbe zu erkennen, und nach gewonnener Erkenntniß den Muth zu fassen zur Zerhauung des Knotens, nicht allein ein höheres Talent und ein höherer Entwickelungsgrad persönlicher Sittlichkeit und Willenskraft erfordert wird, als man bei den Meisten voraussetzen kann, sondern, daß es besondre Fälle, wichtige Entscheidungen giebt, vor denen auch der Reinste und Beste mit Furcht und Zittern im Innersten seiner Seele stehen bleibt, und welche an Jeden die stärkste Aufforderung richten, zu beten: Führe uns nicht in Versuchung.

Dieses sind Erwägungen, welche gerade in unsrer Zeit auf viele Weise bestätigt werden, einer Zeit, in der so Viele zur politischen Thätigkeit sich hinzudrängen, während sie doch weder durch ihr Talent, noch durch ihre Charakterbildung einer solchen Aufgabe gewachsen sind. Selbst bessere und bedeutendere Persönlichkeiten verhalten sich manchmal zur Politik nur in derselben Weise, wie Goethe's Wilhelm Meister sich zur Schauspielerkunst verhielt, welcher der reichbegabte junge Mann sich mit Enthusiasmus hingab, und für welche er, unter dem Beifall und der Zustimmung der Freunde, sich selbst ein so entschiedenes Talent zutraute. In der That aber entbehrte er des künstlerischen Berufes, befand sich in einer Illusion; und seine Resultate in der Kunst waren, bei Lichte besehen, nur mittelmäßige. Ob er, bei dem unwiderstehlichen Drange, „eine öffentliche Person" zu werden, in sittlicher Hinsicht stark genug sein werde, um nicht, unter den mancherlei eigenthümlichen Versuchungen dieser Laufbahn, an seiner Persönlichkeit Schaden zu nehmen, darüber kam es niemals bei ihm zu Reflexionen. Zu seinem Glücke — was bei Weitem nicht jedem unsrer politischen Wilhelm Meister glückt — verstand er zuletzt dennoch den heilsamen Rath seines eigenen Inneren: „Fliehe, Jüngling, fliehe!"

Jesuitismus. Die antinomistischen Anweisungen zur Weltklugheit.

§. 131.

Wir fahren in unsren Betrachtungen fort mit einem Blicke auf den Jesuitismus, einer mit der politischen nahe verwandten Erscheinung des Antinomismus. Der Jesuitismus bekennt sich zwar keineswegs zu der fatalistischen Weltanschauung, sondern zu der ethischen, ja, trägt die letztere sogar durchweg zur Schau. Thut er doch bekanntlich Alles im Namen Gottes und zu Gottes Ehre. Aber das Heilige ist ihm nur Mittel und Maske eines irdischen Zweckes. Er mischt sich auch in die Politik der Staaten: sein erster und vornehmster Zweck aber ist die Kirche, in welcher er Kirchenpolitik treibt und im Beichtstuhle Rath ertheilt.

Im Jesuitismus ist der Antinomismus mit einem falschen Nomismus verbunden. Denn seinem Ursprunge und seinem Zwecke nach ist er nomistisch. Als Reaction gegen die Freiheit, gegen die Reformation und den Protestantismus ist er aufgekommen. Er will ein Bestehendes, vor Allem die absolute Auctorität des Papstes, aufrecht halten, und die Welt für die Eine seligmachende Kirche gewinnen. Dieses ist ihm das Eine unbedingte Ziel; und er fragt hierbei lediglich, ob die dafür angewandten Mittel zweckmäßig seien. Es giebt nur Eine unbedingte und unabänderliche Pflicht: Gehorsam gegen den Papst. Alle andren Pflichten können den Umständen zufolge abgeändert und modificirt werden, und sind jedesmal nach der Zweckmäßigkeitsrücksicht näher zu bestimmen. In politischer Hinsicht findet er es jetzt zweckmäßig, daß er als Anwalt des absoluten Königthums und des blinden Gehorsams der Unterthanen auftrete, zu andrer Zeit aber, oder auch in einem andren Lande, ebenso zweck-

mäßig, daß er als Anwalt der Revolution und Volkssouveränität fungire, namentlich auch das Volk belehre über sein Recht und seine Pflicht, den nichtkatholischen Fürsten den Gehorsam aufzukündigen, zu Zeiten sogar, daß er den Tyrannenmord als völlig rechtmäßig nachweise und predige. Auf religiösem und kirchlichem Gebiete aber, im Beichtstuhle, findet er es, bei seiner Tendenz, die Welt für jenes Eine Nothwendige zu gewinnen, zweckmäßig, sich zu fügen, nach den Umständen sich zu accommodiren, die Menschen von den drückenden Forderungen des Moralgesetzes zu lösen, sofern er sie dadurch nur an das Eine, den Gehorsam der Kirche, binden kann. Hierher gehört seine Lehre vom Probabilismus, oder die moralische Wahrscheinlichkeitslehre. Der Jesuitismus findet es nämlich zweckmäßig, den Leuten diese Ueberzeugung einzuflößen, daß es in den meisten Fällen des Lebens für die menschliche Vernunft sehr schwierig, ja unmöglich sei, zu einer klaren und sicheren Erkenntniß des Richtigen zu kommen, daß man daher in seinen Handlungen sich nur an Dasjenige halten könne, was das Annehmlichste, das Probabelste sei, daß man aber, um Dieses herauszufinden, sich an die besten Auctoritäten halten müsse. Eine moralische Ansicht werde probabel, wenn für dieselbe die Auctorität Eines oder mehrerer Lehrer angeführt werden könne; und sie werde in dem Grade annehmlicher, je gelehrter und tüchtiger diese Lehrer gewesen seien. Da indeß diese Lehrer unter einander uneinig sein könnten, so trete möglicher Weise der Fall ein, daß es in Anbetracht der Umstände probabel werden könne, einer weniger probablen Ansicht vor der mehr probablen den Vorzug zu geben.

Im Probabilismus zeigt sich nun der Antinomismus darin, daß die bloß individuelle Vermuthung, die reine Willkür sich zum Herrn und Meister über das Gesetz aufwirft, daß nach Willkür die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Gesetzes aufgelöst wird. Im Gegensatze gegen den dreisten Antinomismus der Genialität ist der jesuitische Probabilismus der verständige, vorsichtige und bescheidene, der menschlichen Schwachheit

Rechnung tragende Antinomismus, und empfiehlt sich daher in höherem Grade der großen Menge. Dadurch wird aber die Willkür um garnichts weniger empörend, wie sie sich namentlich in Betreff des Einen, vornehmsten Gebotes zeigt, des Gebotes von der Liebe Gottes. Anstatt dieses als das allumfassende Gebot anzusehen, welches die Seele und das Leben jedes anderen sei, gilt es nur als ein einzelnes neben vielen anderen. Da wird denn die Frage aufgeworfen: wie oft und bei welchen Gelegenheiten Gott geliebt werden solle? Gott allezeit zu lieben, heiße zu viel gefordert von der menschlichen Schwachheit, weßhalb „einige Lehrer" gemeint haben, es sei hinreichend, ihn zu lieben, wenn der Tod nahe bevorstehe, oder wenn man sich in großer Versuchung, in großer Gefahr befinde, oder wenn man eine Wohlthat von Gott empfangen habe, oder wenn man eben theilnehme an der Feier der Sacramente. Wieder Andere haben gemeint: es sei hinreichend, Gott jedes fünfte Jahr zu lieben, wogegen Andere daran festhielten, daß man alle Sonntage Gott lieben solle. Andere aber haben dafür gehalten: Gott verlange es überhaupt nicht von uns, daß wir ihn lieben sollen, wenn wir nur durch Erfüllung der übrigen Gebote seinen Willen thun, und es genüge schon, Gott nur nicht zu hassen*). Nomismus und Antinomismus erscheinen hier in wahrhaft monströser Paarung. Derselbe Lehrcharakter tritt uns entgegen, wenn wir die berüchtigten Erörterungen der Jesuiten von der Lüge, der Sünde gegen das sechste Gebot, und vom Morde durchgehen. Gegen diesen ganzen Probabilismus und sein gotteslästerliches Spiel mit Gottes ewigem Gesetze, von dessen heiligen Forderungen er nach Gefallen dispensirt, um die Last Christi auf seine Weise leicht zu machen und die Menschen zu gewinnen durch ein heitres, mit der Welt verträgliches Christenthum (dévotion aisée), hat Pascal seine unsterblichen Lettres provinciales

*) Nach dem jesuitischen Moralisten Ant. Escobar. Vgl. Pascal's Lettres provinciales, 10me, gegen den Schluß.

geschrieben, welche zugleich dadurch epochemachend sind, daß hier zum ersten Male die durchgeführte Ironie, das Komische in großem Stile, verbunden mit dem heiligen Ernste der Religion, in der religiösen Polemik auftritt. Zwar steht Pascal's asketisch=rigoristisches Christenthum hinter Luther's evangelischer Freiheit weit zurück: jedoch auch ihm gilt die Gesinnung als das Höchste. Mit wahrhaft lebendiger Energie wird die unbedingte Gültigkeit und heilige Nothwendigkeit des Gesetzes für Alle ohne Unterschied, sein innerlicher und „geistlicher" Charakter, sowie zugleich die Liebe zu Gott als die Erfüllung des Gesetzes, als das Eine, wodurch Alles bestimmt, und Alles durchdrungen werden solle, bei Pascal geltend gemacht. Wie seine Dogmatik sich um Adam und Christus als ihre Angelpunkte bewegt, so seine ganze Ethik um Sünde und Gnade.

Die große Verbreitung und der vielseitige Eingang, welchen der Jesuitismus gefunden hat, beruht auf dem Umstande, daß er an dem natürlichen, unbekehrten Menschenherzen einen so mächtigen Bundesgenossen findet, und daß die jesuitische Moral eben eine Haupterscheinung der Moral und unlautren Casuistik des menschlichen Herzens selbst ist, welche jener Orden (denn dieser steht ausdrücklich für alle jene Lehrauctoritäten ein) nur in ein System gebracht hat. Lange vor dem Jesuitismus ist, in Staat und Kirche, nach jesuitischen Grundsätzen praktisirt worden; und Viele, außerhalb wie innerhalb der römischen Kirche, praktisiren und werden in ihren Kreisen darnach praktisiren, ohne das System und seine Schulsprache zu kennen. Unserm Herzen ist von Natur einmal die Neigung wie zum Nomismus, so zum Antinomismus eigen, einerseits die leidige Neigung, sich mit den geistlichen Forderungen des Gesetzes abzufinden durch die Beobachtung einer äußerlichen (anscheinend gesetzlichen) Gerechtigkeit, eines äußerlichen Ceremoniendienstes, anderseits die Neigung, das Gesetz zu brechen und dann durch beruhigende Sophismen sich Dispensation und Freiheit zum Sündigen zu verschaffen, sei es nun Freiheit, diese oder jene bestimmte sündige That, nach welcher

uns gelüstet, zu thun, oder überhaupt dahinzuleben im gottvergeßnen Sünden- und Weltdienste. Was jenen Satz angeht, über welchen Pascal die Geißel der Satire geschwungen hat: daß Gott allzu gut sei, um etwas so Schweres und Peinliches, wie die Liebe zu ihm, von uns zu fordern, und daß, Gott zu lieben, überall garnicht nöthig sei, wenn wir nur seinen Willen durch Erfüllung der übrigen Gebote üben (also eine Erfüllung der übrigen Gebote außer und mit Geringachtung der Liebesgemeinschaft mit Gott), und daß es alsdann schon hinreiche, ihn nur nicht zu hassen: wie viele Menschen, die ohne Gott dahin leben, beruhigen sich mit jenem Satze, ohne es zu ahnen, daß die Jesuiten ihn wissenschaftlich verarbeitet haben? Und obgleich es lächerlich klingt — wie viele Menschen giebt es mitten im Protestantismus, deren religiöse Praxis sich darauf reducirt, daß sie, der jesuitischen Lehre gemäß, „den lieben Gott jeden Sonntag, oder doch einige Male des Jahres lieben!“ Ja, wie Viele geben, hinsichtlich ihrer weltlichen Zwecke und Pläne, dem „Zweckmäßigen“ den Vorzug vor den Forderungen des Gewissens! Und nun gar der Probabilismus — der Name gehört dem jesuitischen Systeme: die Sache ist etwas Allgemeines und Alltägliches. Denn wie Viele finden es doch „annehmlicher“ und convenabler, statt nach festen Ueberzeugungen und Grundsätzen zu handeln, — wenn auch nicht gerade der Auctorität der römischen Kirche zu folgen — so doch die Auctorität der Umstände und der gebietenden Verhältnisse zu ihrem Leitsterne zu machen, oder nach der Auctorität der öffentlichen Meinung, des Zeitgeistes sich zu richten, oder aber nach der Auctorität der jedesmaligen Machthaber, mögen wir hiebei an die Fürsten und Großen denken, oder an die Volksrepräsentationen, die tonangebenden Journale und Brochüren! Gewiß, Unzähligen gilt Dieß als die annehmlichste und sicherste Maxime: Folge, je nachdem, bald dieser, bald jener der erwähnten Auctoritäten. Wenn wir hier oder dort einem „Umschlage der Ueberzeugungen“, einem „Uebergange von einer Partei, einer Fraction zur andren“ begegnen: was ist in den

meisten Fällen hiebei das Maaßgebende gewesen? Die veränderte Position schien durch die Umstände geboten, im Augenblicke gerathen und vortheilhaft. Der Jesuitismus ist keine neue Erfindung, sondern eine sehr alte; sie wiederholt sich von Geschlecht zu Geschlecht*).

§. 132.

Die antinomistischen Grundsätze, welche mehr oder weniger bewußt die Moral der meisten Weltmenschen beherrschen und durchdringen, eine Moral, welche gewisse Schwenkungen „in Folge der Umstände und der Schwierigkeit der Verhältnisse" gestattet, gewisse Handlungen, „mit welchen man nicht so genau rechnen müsse", und welche man „sich selbst vergeben dürfe", bereitwillig in Schutz nimmt, haben in mehr als Einer Gestalt einen gewissen formulirten Ausdruck in der Literatur gefunden, namentlich in verschiedenen Anweisungen zur Weltklugheit (z. B. Knigge's weltbekanntem Buche: „Umgang mit Menschen"). Nicht, als ob Alles, was in Schriften dieser Art vorkommt, falsch und verwerflich wäre. Auch dort findet man das eine oder andre Lehrreiche und Brauchbare, Winke und Anweisungen, welche ihren Werth haben. Nichtsdestoweniger wird an den meisten Stellen der antinomistische Sauerteig gespürt, weßhalb man bei der Lectüre von dergleichen Schriften sehr kritisch sein muß. Die meisten der hier aufgestellten Regeln haben, hinsichtlich des Gemischten, Zweideutigen, Schillernden, was sie an sich tragen, eine gewisse Aehnlichkeit mit den Sprüchwörtern, in welchen der Volkswitz seine Klugheitslehre und Moral, seine durch tausendjährige Erfahrung bestätigte Ansicht darüber, wie es in der Welt

---

*) Vinet, Études sur Pascal, p. 248: Qu'est ce probabilisme, si ce n'est pas le nom extraordinaire de la chose la plus ordinaire du monde: le culte de l'opinion, la préférence donnée à l'autorité sur la conviction individuelle, aux personnes sur les idées, au hasard des rencontres sur les oracles de la conscience?

zugehe, in seiner naiven Weise ausgesprochen hat. Finden sich auch in manchen dieser volksthümlichen Sprüchwörter goldene Weisheitsregeln, so sind doch die meisten zweideutig, weil sie sich eben überwiegend in dem Elemente der Klugheit, der praktischen Mittel bewegen, und mehrere (gleichsam die Familienzüge des ebenfalls sehr populären Reineke des Fuchses tragend) in hohem Grade von dem Egoismus des menschlichen Herzens zeugen, dem Hange, sich selbst eine Moral der Sünde zu schmieden (z. B. Jeder ist sich selbst der Nächste; Jeder ein Dieb in seinem Handwerk; unter Wölfen muß man heulen; Deß Brod ich esse, Deß Lied ich singe, und mehrere von diesem Charakter, welche zwar zur Noth auch unbedenklich zu verstehen sind, aber doch vorherrschend egoistisch verstanden und gebraucht werden). Mit diesen verwandt sind viele der Regeln, welche in eleganter Form in den erwähnten, meistens für die höheren und höchsten Kreise bestimmten Büchern enthalten sind. Unter diesen machen wir besonders aufmerksam auf Gracian's (des Spaniers) von Schopenhauer übersetztes, weltberühmtes „Handorakel der Weltklugheit"*). Der talent- und geistvolle, sehr erfahrne Verfasser war Jesuit, und lebte im siebenzehnten Jahrhunderte. Den eigentlich jesuitischen Extremen bleibt er durchaus ferne, bewegt sich überhaupt nicht auf dem beichtväterlich religiösen Gebiete, sondern auf dem weltlichen, verleiht seinen Lehren nicht selten einen Anstrich von Erhabenheit und Würde, wodurch er um so geeigneter wird, sich bei sehr Vielen Eingang zu verschaffen. Seine Anweisung ist auch wirklich von sehr Vielen studirt, besonders aber jungen Leuten empfohlen worden, welche in die

*) Balthasar Gracian's Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit. Aus dessen Werken gezogen von Don Vincencio Juan da Lastanosa und aus dem spanischen Original treu und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer. 1862. (Nach Schopenhauer's Tode herausgegeben von J. Frauenstädt). — Die französische Uebersetzung führt den übel gewählten Titel: L'homme de cour par Baltasar Gracian.

große Welt eintreten und sich für eine glückliche und glänzende Carrière vorbereiten wollen.

Er eröffnet seine Schrift mit dem Satze: „Alles hat in unsern Tagen seinen Höhepunkt erreicht, den höchsten aber die Kunst, sich geltend zu machen. Zu Einem Weisen wird heutiges Tages mehr verlangt, als in alter Zeit zu deren sieben." Er schließt aber die Schrift, wie in der Summa, mit der Ermahnung, daß man danach trachten müsse, „heilig" zu werden: denn hiermit sei Alles gesagt, da die „Tugend das Band aller Vollkommenheiten und der Mittelpunkt aller Glückseligkeit" sei. In der Mitte zwischen diesem Anfange und Ende werden die Orakel vorgetragen, in welchen man, neben eingestreuten werthvollen Wahrheiten und lehrreichen Erfahrungen, eine Reihe von Anweisungen erhält, wie man sein Glück in der Welt machen und den möglichst großen Vortheil von den Menschen ziehen soll, jedoch, ohne sich einen bösen Schein zuzuziehen, oder seiner Würde Etwas zu vergeben. So hören wir denn, daß, wer Ehre und Ansehen gewinnen, wer sich in der Welt geltend machen wolle — und Dieses wird als der Wunsch und Wille Aller vorausgesetzt — sich nicht zu Denen halten dürfe, die sich im Unglück befinden, sondern zu Denen, die das Glück auf ihrer Seite haben: denn meistentheils rühre das Unglück von der Thorheit der Menschen her; und dadurch, daß man sich zu der Art Leuten halte, riskire man, sowohl in ihre Thorheit, als in ihr Unglück mit hineingezogen zu werden; daß, wenn man in Unklarheit darüber sei, wer das Glück für sich habe, man zu den Klugen halten müsse, welche aller Wahrscheinlichkeit nach, früher oder später, es schon zu Etwas bringen würden; daß man mehr auf die glückliche Erreichung des Ziels, als auf die strenge Lauterkeit der Mittel, welche zum Ziele führen, zu sehen habe; denn, habe man nur gesiegt, so bedürfe man nicht Rechnung abzulegen, und ein guter Ausgang vergolde Alles. Könne man nicht die Löwenhaut anlegen, so nehme man den

Fuchsbalg und setze durch mit List, wozu die Gewalt nicht helfen wolle. Man rede wie die Meisten, denke wie die Wenigsten und gewinne Popularität durch vorsichtiges Schweigen. Gegen den Strom zu schwimmen, passe nur für einen Sokrates. Den Irrthum zu bekämpfen, nütze zu Nichts, als nur, daß man sich selbst in Gefahr bringe: denn, daß man eine abweichende Meinung hege, werde von den Andren schon als Beleidigung angesehen. In großen Versammlungen rede der Weise nicht mit seiner eignen Stimme, sondern lieber mit der Stimme der allgemeinen Thorheit: seine wirkliche Ansicht könne er nur in einem Kreise von wenigen und besonders verständigen Auserwählten aussprechen. Man verstehe es, als kluger Proteus, sich nach Allen einzurichten und zu bequemen; man sei ein Gelehrter mit den Gelehrten, ein Heiliger mit den Heiligen: denn Uebereinstimmung schaffe Wohlwollen. Man beobachte die verschiedenen Gemüthsarten, und stimme nach einer jeden sein Instrument. Zu gewissen Zeiten verstehe man, auch die Kunst des Widersprechens zu üben, nicht, um seine eigene Meinung zu sagen, sondern um die Anderen auszuforschen und ihre Geheimnisse zu erfahren. Ein Widerspruch, ein am rechten Orte gesprächsweise geäußerter Zweifel könne öfter wirken wie ein Vomitiv, welches die Geheimnisse herausplatzen mache. In seinem öffentlichen Leben erlaube man sich verzeihliche Fehler, welche mitunter für jugendliche Talente wie die besten Empfehlungsbriefe dienen: denn die Mißgunst übe einen schädlichen Ostracismus, und verurtheile Den, welcher sich in jeder Hinsicht vollkommen zeige. Er wittere, wie sich selber zum Troste, auch in den edelsten Handlungen noch einen Flecken. Darum möge auch Homer zeitweilig einschlummern (dormitat quandoque Homerus), und man affectire kleine Unachtsamkeiten, sei es in Betreff des tapferen Vorgehens oder des genialen Denkens, Alles nur der Mißgunst zu Liebe, damit sie ja nicht vor Gift und Galle berste. Man studire die Kunst, zu gleicher Zeit f ü r d e n e i n e n w i e d e n a n d r e n Z w e c k zu handeln, was ein Hauptcapitel der Klugheit

sei. Man melde sich mit einem fremden Anliegen, und gehe zuletzt davon mit dem eigenen. Man verstehe, was übel abgelaufen ist, andren Leuten aufzubürden. Ist man vollends gesetzt zum Regenten, so habe man stets einen Sündenbock zur Hand, welcher für unglückliche Unternehmungen die Schuld trage. Man hüte sich davor, die untergehende Sonne zu werden, und lasse sich nicht verdunkeln, es sei denn, um als Sonne alsbald wieder aufzugehen. Im Ganzen lege man es darauf an, die Menschen durch neue Sonnenaufgänge zu überraschen, und halte nur immer etwas Neues in Reserve u. s. w.

Aus diesen wenigen Beispielen, welche verschiedenen Partieen des Buches entnommen sind, wird man sehen, daß der berühmte Autor weiß, wie es in der Welt zugeht, und daß er im Grunde die von Vielen praktisch geübte Moral nur formulirt hat. Wie nun aber diese und andre Rathschläge sich mit seiner Heiligkeitsforderung, mit seiner Vorstellung von der Tugend, als dem Bande aller Vollkommenheiten und dem Mittelpunkte des Glücks, in Einklang bringen lassen, oder mit welchem Rechte er doch wieder in so vielen Fällen von diesem Gebote der Heiligkeit dispensire, was ja unumgänglich nöthig ist, um wirklich nach jenen Klugheitsregeln handeln zu können — Das überläßt er seinen Lesern selbst ausfindig zu machen. Und Dieses dürfte eben nicht schwer halten. Das Princip, welches er mit dem der Heiligkeit zusammenzukuppeln sucht, ist kein andres, als das von Kant so unerbittlich bekämpfte eudämonistische Princip, welches in diesem Falle sich so ausdrücken läßt: der unbedingte, hauptsächliche Lebenszweck ist, und bleibt trotz Allem, Ehre und Ansehen in dieser Welt zu gewinnen, oder doch so glücklich, wie nur irgend möglich, hienieden zu werden. Und weil dieses Ziel, wie nun einmal Welt und Menschen sind, unerreichbar wäre, wenn man nicht in manchen Fällen von der Forderung der Heiligkeit Etwas und wieder Etwas abzöge, wenn man nicht ziemlich viele Ausnahmen von der Regel statuirte: so wird das Letztere, bei der Lage der Dinge, eben unerläßlich. Denn die Hauptsache, das

Hauptziel: in der Welt glücklich zu werden und Etwas zu bedeuten, darf nun und nimmermehr aus den Augen gesetzt werden. — Dieses ist aber gerade der antinomistische Sauerteig, ein nothwendiges Ingrediens aller Weltklugheit, welche sich an Stelle der Weisheit setzen will.

Es wäre indeß ein Mißverständniß, zu denken, daß das Christenthum uns verbiete, eine Klugheitslehre aufzustellen. Ertheilt doch Christus selbst eine dahin zielende Anweisung. Derselbe Herr und Meister, welcher spricht: „Seid ohne Falsch, wie die Tauben", spricht auch: „Seid klug, wie die Schlangen" (Matth. 10, 16), und der uns lehret, die Menschen zu lieben, spricht auch: „Hütet euch aber vor den Menschen" (Matth. 40, 17), wodurch er uns vor optimistischer und naiver Leichtgläubigkeit in unsern Beziehungen zu den Menschen warnt: denn jene bringe uns nur in Gefahr, betrogen zu werden. Aber nicht allein durch sein Wort, sondern auch durch sein eigenes Verhalten, giebt er uns diese Anweisung; und wir brauchen hier nur an mehrere seiner Fragen und Antworten zu erinnern, durch welche er seinen Widersachern, die ihn versuchten, Bescheid gab, z. B. in Betreff des Zinsgroschens. Der Hauptgesichtspunkt aber, welchem alle Klugheitsregeln unterzuordnen sind, ist in dem Worte ausgedrückt: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach Seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles Andere zufallen." Während jedes irdische Ziel, welches man unbedingt und vorbehaltlos verfolgt, unausweichlich mit dem Gesetze der Heiligkeit in Conflict geräth, ist das überirdische, nämlich das Reich Gottes, das einzige, welches unter keinen Umständen mit ihm in Widerspruch und Streit kommen kann, aus dem einfachen Grunde, weil das Gesetz der Heiligkeit das eigenste Gesetz des Reiches Gottes ist, das Gesetz, welches nicht von dieser Welt ist, welchem aber Alles in dieser Welt untergeordnet werden muß. Die christliche Klugheitslehre setzet nicht das Glück, sondern die Seligkeit als höchste und schließliche Bestimmung. In dem Gleichnisse von dem ungerechten Haushalter (Luc. 16.) stellt der Erlöser uns Beides

zugleich vor Augen, eine Klugheits- und eine Seligkeitslehre. Die Kinder des Lichts sollen von den Kindern der Welt Klugheit und Umsicht lernen in Betreff der Mittel, dadurch sie zu ihrem Ziele zu gelangen suchen, eine Klugheit, in welcher sie so häufig zurückstehen vor den Kindern der Welt. Wie die Kinder der Welt erfindsam und unerschöpflich sind an Mitteln für ihr ungerechtes Ziel, so sollen auch die Kinder des Lichts einen entsprechenden Reichthum an Mitteln haben zur Erreichung ihres göttlichen Reichszweckes, nämlich der Seligkeit. Hierauf soll das ganze Leben angelegt werden. Da aber der göttliche Reichszweck die Heiligkeit in sich schließt, so ist der Gebrauch jedes unheiligen Mittels ausgeschlossen, welches dem Zwecke gerade entgegenwirken, also das Entgegengesetzte eines Mittels, ein Hinderniß sein würde, das uns vom Ziele nur weiter entfernt.

Die Pflicht und das Erlaubte. Das Anständige. Die ethische Anbequemung (Accommodation).

§. 133.

Das innerliche und wesentliche Verhältniß zwischen der sittlichen Willensfreiheit und dem Gesetze der Heiligkeit umfaßt das gesammte Freiheitsleben; und auf dem Gebiete desselben giebt es durchaus Nichts, was gleichgültig (ἀδιάφορον) oder erlaubt wäre in dem Sinne, daß es garnicht durch die Pflicht müßte normirt werden. Nur ein einseitiger Nomismus, welcher den Begriff der Pflicht ganz äußerlich faßt, und unter ihr ein gewisses Quantum von Geboten und Verboten versteht, kann die Ansicht vertreten, daß alle die Handlungen, welche weder ausdrücklich geboten noch verboten sind, gleichgültig seien, und daß in Betreff derselben der Einzelne sich völlig als außer dem Gesetze stehend betrachten und verhalten könne. Dabei übersieht man, daß die Pflicht das ganze Freiheitsleben als eine Einheit umfaßt, und Eines ist mit dem Ideale der Persönlich-

keit selbst. Aber gerade darum, weil die Pflicht mit diesem, als unbedingte Forderung ausgedrückten, Ideale des Personlebens Eines ist, so ergiebt sich auch der wahre Begriff des Erlaubten. Da nämlich jede besondre, bestimmte Pflicht immer die Einheit des Allgemeinen und Individuellen (Persönlichen) darstellt, das Individuelle aber, als solches, sich in keiner allgemeinen Formel ausdrücken läßt: so geht hieraus die Definition des ethisch Erlaubten (Zulässigen) hervor — nicht als Etwas, das außerhalb des Gebietes der Sittlichkeit fiele, sondern als Dasjenige, dessen Sittlichkeit nur individuell bestimmbar ist. In diesem Sinne hat aber der Begriff des Erlaubten seine unwidersprechliche Gültigkeit. Namentlich beruht alle künstlerische, darstellende Freiheit im sittlichen Leben, alle sittliche Schönheit, darauf, daß in unsren Handlungen und in unsrer ganzen Art zu sein Etwas ist, was — freilich auf dem Grunde des Allgemeingültigen und ethisch Nothwendigen — ausschließlich der individuellen und persönlichen Bestimmung angehört.

§. 134.

Das Erlaubte in der hier angegebenen Bedeutung hat einen ebenso weiten Umfang, wie die menschliche Sittlichkeit selbst, darum nämlich, weil in aller Sittlichkeit auch ein individuelles Moment ist, welches sich einmal in keiner allgemeinen Fassung formuliren läßt. Dieses Recht muß dem Individuum innerhalb der Schranken des Allgemeingültigen und Nothwendigen bleiben, seiner individuellen Instanz gemäß sich zu bestimmen; und solange der Einzelne nicht gegen jene allgemeine Regel der Sittlichkeit verstößt, werden auch die Andren gezwungen werden, wenn sie auch den individuellen und charakteristischen Werth seiner Handlungen anzuerkennen nicht fähig oder geneigt sein sollten, gleichwohl ihre moralische Zulässigkeit anzuerkennen. Die reiche Anwendung, welche dieser Begriff im täglichen Leben findet, wird besonders nach Einer bedeutungsvollen Seite hin sichtbar, nämlich in allen den Handlungen, welche sich auf dem ästhetischen

Gebiete bewegen, und zwar darum, weil hier die individuelle Freiheit sich in so hohem Grade geltend macht. Das Verhältniß zwischen dem Aesthetischen und Ethischen ist es, um welches sich denn auch der pietistische Streit über die sog. „Mitteldinge" vorzugsweise gedreht hat. Die Pietisten, in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, verwarfen unbedingt weltliche Vergnügungen, wie Schauspiel, weltliche Musik, Tanz, Kartenspiel, als unvereinbar mit der Aufgabe der Heiligung, während die Orthodoxen sie als indifferente (gleichgültige) Dinge ansahen. Beide Parteien hatten Unrecht: die Pietisten ihrerseits, weil ihnen die Heiligung überwiegend nur Entsagung und Weltverleugnung war, weil sie keinen Blick dafür hatten, daß die Heiligung wesentlich auch die Veredlung des Weltlichen und Natürlichen sich zur Aufgabe macht, daß der herrschende Mißbrauch der Welt keineswegs den richtigen Gebrauch unmöglich macht, weil sie daher dem Aesthetischen keinerlei Werth beilegen konnten, außer dem seiner unmittelbaren Verwendung für das Religiöse und Ethische, also höchstens soweit, als es den Stempel unmittelbarer und ernster Frömmigkeit trug; aber auch die Orthodoxen ihrerseits, weil sie das Weltlich-Aesthetische als etwas Gleichgültiges, außer jeder Beziehung zu Sittlichkeit und Gewissen Stehendes betrachten. Denn, hat einmal das Aesthetische, was wir von unsrer Seite behaupten müssen, in der Entwickelung der Humanität einen nothwendigen Platz: so kann es weder zu den an und für sich sündigen Dingen gerechnet werden — wie es in manchen, auch lutherischen, Katechismuserklärungen, z. B. der in hohem Ansehen stehenden des dänischen Bischofs Pontoppidan, von allen Komödien heißt — noch zu dem an und für sich Gleichgültigen; vielmehr erhält es alsdann unter den allgemeinen Culturaufgaben seinen Platz, welche zu einer Mittelsphäre gehören, deren Zwecke eine, immerhin untergeordnete, Bedeutung haben in Beziehung auf die Entwickelung des Menschen für sein höchstes und letztes Lebensziel, und daher ethisch und religiös normirt werden müssen, auf daß auch sie zum Preise

und zur Verherrlichung Gottes verwirklicht werden. Zunächst drängt sich uns die Frage auf, ob jene streitigen Handlungen in der That von ästhetischem Charakter und Werthe seien: denn bei mehreren dürfte es sich in concreto zeigen, daß sie nur scheinbar ästhetischer Art, daher in sich selbst verwerflich seien. Erst nach vorgängiger Erledigung dieser Frage kann in wahrem Sinne von dem ethisch Erlaubten die Rede sein. Denn, selbst unter der Voraussetzung des wirklich ästhetischen Charakters jener Handlungen, kann es nur durch die rein individuelle Instanz entschieden werden, in welchem Umfange ich, gerade dieses bestimmte Individuum, mich auf dieselbe einlassen dürfe, welche Versuchungen für meine Person sie mit sich führen, welche Bedeutung sie für die Entwickelung meiner Persönlichkeit bekommen können. Hier gilt jenes Wort: „Ich habe es Alles Macht; es frommt aber nicht Alles" (1. Kor. 6, 12). Ich habe freilich ein Recht dazu, so daß von Niemanden dieses mein Recht moralisch angefochten werden kann: ich selbst aber muß die Ausübung dieses Rechtes normiren durch meine Pflicht gegen mein individuelles Persönlichkeitsideal. Denn Dasjenige, was die wahre Einheit meines Lebens bildet, soll alles Einzelne meines Lebens bestimmen; und nichts Einzelnes ist gleichgültig, sondern übt auf das Ganze einen mitbestimmenden Einfluß. Für mich selbst muß ich den biblischen Kanon anwenden: „Alles, was nicht aus dem dem Glauben gehet, das ist Sünde" (Röm. 14, 23), d. h. Alles ist Sünde für mich, was nicht aus derjenigen Grundüberzeugung, welche für die Einheit (die Totalität) meines Lebens bestimmend sein soll, hervorgegangen, was mit ihr nicht in Einklang ist. Gesetzt also, daß wir, nach unsrer Betheiligung an Genüssen der erwähnten Art, nicht aufgelegt und nicht im Stande sind, mit Leichtigkeit den Uebergang zu der religiösen, specifisch christlichen Sphäre zu machen, und uns nicht für unsre Berufsthätigkeit erfrischt fühlen, vielmehr inne werden, daß wir unsre Rückkehr zur Arbeit und zum Gebete mühsam uns erst erkämpfen müssen, die innere Harmonie also dadurch gestört ist: so haben wir hieran ein

sichres Kriterium, daß, was erlaubt sein mochte, gleichwohl **nicht gefrommt** hat, und die Reinheit des Gewissens nicht bewahrt worden ist.

Die umfassende Bedeutung, welche dem Erlaubten überall da beigelegt werden muß, wo das Verhältniß des Aesthetischen zum Ethischen in Frage kommt, ergiebt sich, als in einem Hauptexempel, auch bei der Bestimmung des Begriffes der **Anständigkeit**. Das Anständige (decorum) ist die ästhetische Seite der sittlichen Persönlichkeit selbst, der äußere Wiederschein der Sittlichkeit in dem ganzen Wesen, Auftreten und Verhalten der Persönlichkeit. Das Anständige zeigt sich in Miene und Ton, in Gang und Haltung, im Anzuge, in den Formen des gesellschaftlichen Lebens, in Rede und Schrift. Der rechte Anstand drückt nicht allein Würde und Adel aus, sondern kann auch Schönheit, Leichtigkeit und Grazie darstellen, wie man z. B. von **Fenelon** sagte, daß er eine Höflichkeit (politesse) besaß, welche sich in alle Formen zu gießen verstand, ohne unter irgend einer derselben die Gestalt der Tugend, der sittlichen Hoheit einzubüßen. Das Anständige kann allerdings etwas bloß Aeußeres sein, und ist alsdann weiter Nichts als ein Anstrich und Schein, eine Maske, wie bei dem Schauspieler. Aber das ethisch Anständige ist eine unwillkürliche Ausstrahlung des sittlich gearteten Inneren, und ist daher von dem höchsten Werthe, wenn es anders wirklich als die natürliche und nothwendige Frucht der Gesinnung in die Erscheinung tritt. Nun giebt es freilich ein Anständiges, welches für Alle gilt, soweit als Dieses in den herrschenden Sitten der Gesellschaft und des besondren Kreises, dem wir eben angehören, ausgeprägt ist, Sitten und Convenienzen, nach denen im Allgemeinen der Einzelne sich, um nicht Sonderling zu sein, zu richten hat. Aber schon in diesem für Alle und Jeden Gültigen können wir ein Moment der durch Nationalität und Zeitalter gestempelten Individualität erkennen, ein individuelles Moment, das auf eine ganz besondre Weise seinen Einfluß in der **Mode** geltend macht, welche der ununterbrochene Wechsel der

gesellschaftlichen Laune ist in Hinsicht auf das Aesthetische in der Kleidung, wie überhaupt der äußeren Umgebung des Menschen, und nur allzu leicht ihre Grenzen übersteigen kann, insbesondere wenn sie sich auf Verhältnisse von höherer Art und Bedeutung erstreckt. Jedoch, während allerdings Etwas als das für Jedermann Geltende und ohne Anstoß füglich nicht zu Verletzende vorausgesetzt wird, bleibt gleichwohl für jeden Einzelnen das Anständige näher nach seiner Eigenthümlichkeit zu bestimmen; und das Erlaubte tritt hier durchaus nicht als absolute Willkür und Licenz auf, wodurch es eben das Unanständige sein würde, sondern als das nur durch den Einzelnen selbst Bestimmbare. „Eines schickt sich nicht für Alle.“ Was dem einen Individuum ansteht, steht darum noch nicht dem andren an, und das nicht etwa nur in Folge der Unterschiede in Stand, Stellung und Alter, wie denn freilich eine für die Jugend anständige Ergötzlichkeit es darum nicht für Bejahrtere ist, sondern namentlich auf Grund der ganzen persönlichen Eigenthümlichkeit. Das Erlaubte kann hier sogar als ein gewisser wohlberechtigter Antinomismus, als heilsame Opposition gegen die in der Umgebung herrschende geistlose Convenienz und falsche, thörichte Mode auftreten. Im Gegensatze gegen dieses fälschlich so genannte Anständige kann ich mich aufgefordert fühlen, Dasjenige, was mir als das in Wahrheit Anständige gilt, geflissentlich geltend zu machen und gewissermaßen zur Schau zu tragen.

§. 135.

Da das Erlaubte in der individuellen Freiheit seine Wurzeln hat, die Freiheit aber Dienerin der Liebe sein soll, so entsteht die Frage, ob nicht Handlungen, zu welchen wir selbst berechtigt, und welche persönlich für uns anständig sind, dennoch in gewissen Fällen unterbleiben müssen, weil die Schwachen in der Umgebung durch sie geärgert, d. h. in ihrem Gewissen hinsichtlich Dessen, was recht oder unrecht sei, irre gemacht, oder

doch in Beziehung auf den Charakter des Handelnden selbst unsicher, in ihrem Vertrauen zu ihm wankend werden könnten; wie man denn auch fragen kann, ob es nicht ebenfalls Handlungen giebt, welche wir aus bloßer Rücksicht der Liebe zum Nächsten, nämlich damit Dieser nicht geärgert werde, ausführen müssen, obgleich wir an und für uns selbst keinerlei Verpflichtung zu ihnen fühlen. Demnach entsteht die Frage wegen einer Anbequemung (Accommodation) an die Schwachen, sowohl in negativer als positiver Beziehung. In der ersteren hat der Apostel Paulus eine Antwort ertheilt, indem er jene in der apostolischen Kirche obwaltende Frage wegen Genusses der reinen und unreinen Speisen zur Entscheidung brachte. Es gab nämlich unter den damaligen Christen eine jüdisch-asketische Richtung, welcher zufolge man aller Fleischspeisen sich enthalten zu müssen meinte, was mit ihrer Furcht zusammenhing, Etwas von dem Fleische zu genießen, das von den heidnischen Opfern übrig geblieben war. Dieses Fleisch wurde auf dem Markte unter allerlei anderem Fleische verkauft; und ebenso wie die Christen, wenn sie den Markt besuchten, in Gefahr kamen, heidnisches Opferfleisch zu genießen, wurden sie derselben Gefahr auch durch ihre geselligen Berührungen mit den Heiden ausgesetzt, weßhalb sie sich denn des Fleischgenusses lieber ganz enthielten (Röm. 14. 1 Kor. 8). Der Apostel selbst huldigt der freieren Anschauung, nach welcher Nichts an sich selber unrein, und ein Götze in der wirklichen Welt Nichts sei: dabei schärft er aber ein, daß man dem Bruder keinen Anstoß geben dürfe, und sagt in besondrer Beziehung auf das Opferfleisch: „So die Speise meinen Bruder ärgert, wollte ich nimmermehr Fleisch essen, auf daß ich meinen Bruder nicht ärgerte" (1 Kor. 8, 13). In der Folgezeit hat sich diese Frage unter vielen verschiedenen Formen wiederholt, da zu allen Zeiten sich ein Gegensatz findet zwischen einer peinlichen und ängstlichen Auffassung des Christenthums, welche das christliche Verhalten gegen die Welt wesentlich negativ, als Weltverleugnung bestimmt, und beständig wiederholt: „Koste Dieß nicht! Rühre

Jenes nicht an! Befasse dich mit Dem nicht!", und einer freieren, weitherzigeren Richtung, welche daran festhält, daß die Erde und ihre reiche Lebensfülle des Herrn sei, und, außer der Sünde, Nichts an sich selber unrein. An Stelle des Opferfleisches nenne man also heidnische Poesie und Kunst, Theater, Tanz, weltliche Musik, Gastmähler, gesellschaftliche und öffentliche Vergnügen (Volksfeste): und man wird, mitten in unsrer Zeit, dem nämlichen Gegensatze begegnen. Wenn nun die Regel der Bruderliebe es mit sich führt, daß Diejenigen, die einer freieren Lebensansicht huldigen, nicht rücksichtslos sich ihrer Freiheit bedienen, und in gewissen Fällen sich sogar aufgefordert fühlen, die streitigen Handlungen zu unterlassen, um den Schwachen in der Gemeinde nicht Anstoß zu geben und so die Gemeinde zu verderben, statt zu erbauen: so verlangt gleichwohl dieselbe Liebe auf der andren Seite, daß diese Nachgiebigkeit keine unbegrenzte sei. Denn dadurch würden die Schwachen ja nur in ihrem Irrthume bestärkt, die Stärkeren und Freiergesinnten aber zugleich in ihrer Entwickelung gestört und aufgehalten, und die Wahrheit verleugnet werden. Die Forderung, daß man sich nach den Schwachen zu richten habe, muß daher mit der andren vereinigt werden, daß man einerseits beweise, wie diese Genüsse durchaus uns nicht beherrschen, vielmehr, wenn es gelte, uns auch entbehrlich seien, daß man anderseits aber auch die Schwachen und Unfreien zu einer besseren Einsicht anleite und ihnen zeige, wie diese Handlungen auch von einem andren Gesichtspunkte, als dem bloß weltlichen und nichtethischen, beurtheilt werden können. Der Anbequemung muß sich daher die Berichtigung, der accommodativen Methode die corrective anschließen. Und so verfährt auch der Apostel. Denn während er die Nachgiebigkeit so dringend anempfiehlt, sucht er zugleich einleuchtend zu machen, daß jene ängstliche Praxis auf unvollkommener Erkenntniß beruhe (Röm. 14, 14: „Ich weiß und bin es gewiß in dem Herrn, daß Nichts gemein ist an ihm selbst, ohne, der es rechnet für gemein, Demselben ist es gemein"). Obgleich man also möglichst sich hüten

soll, daß man den Schwachen keinen Anstoß gebe, so soll man doch ebenso wenig von den Schwachen sich ein knechtisches Joch auflegen lassen, und unter allen Umständen das Princip der evangelischen Freiheit behaupten*). Demnach hat man ausdrücklich gegen jeden Versuch zu protestiren, der darauf ausgehen sollte, etwas rein Individuelles zu einem allgemeingültigen, Jedermann verpflichtenden Gesetze zu stempeln, und muß — ohne sich allzu sehr vor dem Vorwurfe der Weltförmigkeit und Unchristlichkeit zu fürchten — das Seine thun, daß das Individuelle innerhalb der rechten Schranken gehalten werde. Innerhalb derselben ist jedoch seine Geltung anzuerkennen. Denn wenn auch eine tiefere Erkenntniß zu dem Bewußtsein führen mag, daß diejenigen Handlungen, deren sich eine solche gesetzliche und peinliche Praxis enthält, an sich selber keineswegs Sünde seien, so kann die Enthaltung gleichwohl für den Einzelnen, auf einer bestimmten Stufe seiner Entwickelung und Lebensführung, empfehlenswerth, ja, nothwendig werden. Die fraglichen Handlungen müssen daher aus dem Gesichtspunkte betrachtet werden, daß in Betreff ihrer niemals Einer sich zum Richter über den Andren aufwerfen, und um derentwillen daher auch durchaus nicht die christliche Brüderschaft ihm aufkündigen dürfe, sofern Dieser, wie der Apostel bedeutungsvoll sagt, seinem eigenen Herrn steht oder fällt (Röm. 14, 4). Denn obgleich der Herr an und für sich selber nur Einer ist, für Alle derselbe, so hat dennoch Jeder seinen eigenen Herrn, da der Herr, innerhalb der allgemeinen Heilsordnung, Jeden auf eigenthümliche Weise führt.

---

*) Als jene Synode zu Jerusalem (Apostelg. 15, 20) den Beschluß faßte, daß die Heiden sich des Opferfleisches enthalten sollten, so war dieser ganze Beschluß — welcher übrigens außerhalb Palästina's garnicht zu sonderlicher Anwendung gekommen zu sein scheint — Nichts weiter als eine auf Grund der damaligen kirchlichen Streitigkeiten getroffene temporäre Verfügung, und zielte nur darauf hin, den Heidenchristen, durch ihre Entbindung von den übrigen Bestimmungen des jüdischen Cäremonialgesetzes, ihre evangelische Freiheit sicherzustellen.

§. 136.

Sowie es Manches giebt, was man um der Schwachen willen unterlassen muß (die negative Accommodation), so giebt es Andres, was man, um nicht Anstoß zu geben, thun muß (die positive Accommodation). Es giebt Sitten und Gebräuche, zu deren Beobachtung man sich lediglich durch die Rücksicht der Liebe zu dem Nächsten verpflichtet fühlen kann. Auch hierbei können wir auf Paulus zurückgehen, welcher seinen geistlichen Sohn und Gehülfen Timotheus (allerdings von mütterlicher Seite zu den Juden gehörig) beschneiden ließ, um seinem Wirken unter den Judenchristen dadurch Vorschub zu leisten, obwohl er für seine Person der Beschneidung keine bleibende Geltung beimessen konnte, nachdem sie durch das Evangelium ihre heilswärtige Bedeutung verloren hatte. Deßungeachtet behielt sie für viele Judenchristen eine individuelle Bedeutung, da sie von den jüdischen Cäremonien sich nicht loßzureißen vermochten, und diese in Verbindung mit dem Christenthume auch ferner beobachten zu müssen glaubten. Paulus ward den Juden ein Jude, und gab ihrer Gefühlsweise nach, indem er den Timotheus beschneiden ließ, sowie er sich gleichfalls selbst einem Nasiräatsgelübde unterwarf und im Tempel zu Jerusalem ein Opfer brachte (Apostelg. 21, 26), um dadurch an den Tag zu legen, daß er Israels alte, von den Vätern vererbte Sitten in Ehren hielt. Aber zu gleicher Zeit offenbarte er in seinem ganzen Verhalten, daß er der Beschneidung durchaus keine allgemeingültige Nothwendigkeit beilegte, noch sie zum Gesetze für Alle erhob. Aus diesem Gesichtspunkte brachte er die Freiheit der Heidenchristen mit allem Ernste zur Geltung. Als man Titus, ebenfalls seinen Gehülfen am Evangelium, zwingen wollte, sich beschneiden zu lassen, weil man die Beschneidung als eine Bedingung des Heils festhielt: so widersetzte er sich Dem mit ganzer Energie (Gal. 2, 3—5), wie er denn auch in seiner Lehrdarstellung durchweg es betonte, daß „in Christo Jesu weder Beschneidung noch Vorhaut Etwas

gelte, sondern nur eine neue Creatur, nur der Glaube, der in der Liebe thätig sei" (Gal. 5, 6. 6, 15). Diese Verfahrungsweise des Apostels ist es, welche jener Bestimmung unsrer Concordienformel, in Betreff des Leipziger Interims, zu Grunde lag, da nämlich Melanchthon mit mehreren andren protestantischen Theologen den Römisch-Katholischen die Concession gemacht hatte, daß eine Anzahl katholischer Cäremonien, welche in den evangelischen Gottesdiensten abgeschafft waren, als „Adiaphora" (gleichgültige Dinge) wieder eingeführt werden könnten; man hoffte aber durch diese Fügsamkeit eine Annäherung zwischen den Katholiken und Protestanten herbeizuführen. Die Concordienformel räumt ein, daß man in solchen Dingen, die im Worte Gottes weder geboten, noch verboten seien, der christlichen Freiheit gebrauchen könne, und daß man gegen die Schwachen allerdings Rücksicht üben und sich davor hüten müsse, ihnen Anstoß zu geben, daß man aber anderseits in allen jenen Dingen an keinem Punkte nachgeben dürfe, wo Dieses von den Feinden des Evangeliums verlangt werde, und wo es gelte, ein klares und entschiedenes Bekenntniß abzulegen*). Denn was in solchen Dingen an und für sich unschuldig ist, und worin man unter andren Umständen nachgeben kann, bekommt nunmehr die Bedeutung einer Principienfrage, in welcher man „nicht weichen darf, Jemandem unterthan zu sein, auf daß die Wahrheit des Evangelii bei uns bestehe" (Gal. 2, 5). Und offenbar handelte es sich damals um eine principielle Frage, da nämlich die Katholiken die Evangelischen dahin bringen wollten, auf's Neue katholische Cäremonien (und zwar solche, die schon abgeschafft waren) einzuführen, um diese ihnen als ein fortan gültiges Gesetz durch List aufzudringen. In diesem kirchengeschichtlichen Conflicte haben unsre Väter nach dem Beispiele des Apostels gehandelt,

---

*) Formula Concordiae, de caeremoniis ecclesiasticis: Credimus, docemus et confitemur, quod temporibus persecutionum, quando perspicua et constans confessio a nobis exigitur, hostibus Evangelii in rebus adiaphoris non sit cedendum.

welcher nicht zuließ, daß Titus beschnitten würde. Und wir werden hier wieder auf die obenerwähnte Regel zurückgeführt, daß, obwohl man soviel als möglich den Schwachen nachgeben soll, man doch keineswegs von der Herrschsucht und dem Eigensinne der Letzteren sich ein Gesetzesjoch, sei es in der einen oder andren Hinsicht, aufnöthigen lassen dürfe. Wenn es daher in unsern Tagen innerhalb der evangelischen Kirche Viele giebt, welche in ihrer Herrschsucht fordern: die Volkskirche solle sich ihrer individuellen Gewissensstimmung in dem Sinne bequemen, daß sie die Ordnungen aufhebe, welche zu ihrem Bestehen nothwendig sind, und im Grunde sich selbst auflöse, so muß solchen Forderungen auf's Bestimmteste Widerstand geleistet werden.

Daß der hier geltend gemachte Gesichtspunkt auch auf das politische Gebiet Anwendung leide, wird wohl einleuchtend sein. Concessionen dürfen nur unter Voraussetzung der Unantastbarkeit der Principien Platz greifen. Immer wieder werden ernstgesinnte Männer sich aufgefordert fühlen, jenen falschen Compromissen, jenem falschen juste-milieu, das will sagen, der Vermittelung zwischen Recht und Unrecht, sich mit vollem Nachdrucke entgegenzustellen, einer Vermittelung, auf welche es in unsern Tagen so Viele, auch Staatsmänner, anlegen, die sich mit beiden Parteien abfinden wollen, dadurch aber zur Untergrabung aller Auctorität und Zuverlässigkeit beitragen, und das nicht allein in Betreff der Institutionen, sondern auch der herrschenden Denkweise und Gesinnung.

Die falsche und unsittliche Accommodation ist jedoch jedenfalls bis zu ihrem größten Extreme im Jesuitismus zu Tage getreten. Ein besonders sprechendes Beispiel bieten uns die Missionen jenes Ordens in China und Indien, wo sie, um der alleinseligmachenden Kirche Eingang zu verschaffen, das Christenthum dermaßen nach den religiösen und sittlichen Vorstellungen der Heiden modelten, daß das Christenthum bis zur Unkenntlichkeit entstellt wurde, und so eine monströse Mischung christlicher und heidnischer Elemente zu Stande kam.

Die Pflicht und die überflüssigen guten Werke. Evangelische Rathschläge und Gebote.

§. 137.

Der **Romismus**, welcher die Pflicht nur äußerlich, als ein gewisses Quantum von Geboten und Verboten, ansieht, wodurch ihm die Begriffe des Gleichgültigen und des Erlaubten in der oben nachgewiesenen unwahren Bedeutung entstanden sind, hat auch einen andren, damit verwandten Begriff zuwege gebracht, durch welchen auf dem moralischen Gebiete große Verwirrungen angerichtet sind: den Begriff von Handlungen, durch welche vermeintlich mehr geleistet werde, als die eigentliche Pflicht fordere, und eine **außerordentliche Vollkommenheit** zu erwerben sei. Aber ebenso wenig, als wir ein moralisch Gleichgültiges anerkennen, können wir die Berechtigung eines moralischen „Mehr als genug" zugeben; und nicht in der Kunst allein, nein, ganz besonders auch in der Sittlichkeit halten wir die alte Wahrheit fest: Superflua nocent (das Ueberflüssige ist vom Uebel), darum nämlich, weil jedes Zuviel in der Einen Richtung gewiß immer ein Zuwenig in der andren Richtung mit sich führt. Weder in der Kunst, noch in der Sittlichkeit wird ein Mehr oder Minder verlangt, als eben das Ideal, in welchem die Totalität des göttlichen Gesetzes als eine in sich nothwendige aufgeht. Um die Vorstellung moralisch überflüssiger Werke (opera supererogatoria) zu begründen, hat man sich auf die Unterscheidung evangelischer **Rathschläge** und evangelischer **Gebote** (consilia et praecepta) berufen. Ein Gebot sei Dasjenige, wozu Alle verpflichtet seien, ein Rath dagegen eine Anweisung für Solche, die nach einer höheren Vollkommenheit, als derjenigen, zu welcher sie verpflichtet seien, trachten wollen. Solche evangelische Rathschläge hat man in jenem Worte des Herrn an den reichen Jüngling (Matth.

19, 21), und in dem Rathe des Apostels an die Christen zu Korinth, seinem eigenen Beispiele gemäß unverheiratheten Standes zu bleiben (1 Kor. 7, 7 f.), erkennen wollen. Jedoch diese ganze Unterscheidung in dem angegebenen Sinne ist eine theologische Erfindung, eine Verfälschung des Gesetzes Gottes. Besagt nämlich die Pflicht die das ganze persönliche Freiheitsleben umfassende Einheit des Allgemeinen und Individuellen: alsdann kann unmöglich Jemand ein Mehreres leisten, als daß er seine Pflicht erfülle; oder, was Dasselbe bedeutet: Niemand kann Mehr thun, als seine von Gott ihm gegebene Bestimmung erfüllen. Evangelische Rathschläge können daher nichts Anderes sein, als evangelische Gebote für einzelne Individuen, und unter besondren Verhältnissen Rathschläge, welche eben wegen dieser ihrer Beschränkung nicht in der Form allgemeiner und unbedingter Gebote können ausgedrückt werden, obgleich sie für das betreffende Individuum um Nichts weniger verpflichtend sind, als die allgemeinen, Jedermann angehenden Gebote. Namentlich gilt Dieses von dem Worte des Herrn an den reichen Jüngling, welcher eben bis dahin die Pflicht als ein Quantum von so und so vielen Geboten verstand, die er alle von seiner Jugend an gehalten zu haben sich vermaß. „Willst du vollkommen sein" — spricht nun zu ihm der Herr — „so verkaufe Alles, was du hast, und gieb es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben. Alsdann komm und folge mir nach." Die allgemeine Forderung, welche der Herr an Alle stellt, ist allerdings diese, daß sie ihre Herzen nicht sollen an die irdischen Dinge hängen, und daß, wenn durch die Zeitverhältnisse die Wahl vorgelegt werden sollte, entweder die Gemeinschaft mit Christus, oder ihre Güter daran zu geben, sie ohne Bedenken zu dem Letzteren bereit sein sollen. Ob aber für den Einzelnen dieser Fall wirklich eingetreten sei, kann überall nur durch die individuellen Verhältnisse entschieden werden. Für den reichen Jüngling lag nun der angenommene Fall unzweideutig vor, indem der Herr selber ihn aufforderte, von seinen Gütern sich zu trennen, um ungehindert

Ihm nachfolgen zu können: denn der Herr wußte, daß die Tage der Verfolgung vor der Thür waren, wo an seine Jünger die Forderung ergehen würde, den Verlust ihres irdischen Besitzes zu erdulden; und zugleich wußte er, daß gerade dieser Jüngling nicht anders als dadurch, daß er in dieser Probe bestände, zum Reiche Gottes geschickt und tüchtig werden könne. Das an ihn gerichtete Wort des Herrn war also nicht ein bloßer Rath, sondern ein Befehl, ein individuelles Gebot für ihn. Keineswegs meint der Herr, daß, wenn der Jüngling seinem Rufe folge, er dadurch sich eine andre Vollkommenheit als diejenige erwerben werde, zu welcher er göttlich verpflichtet sei. Im Gegentheil muß man sagen, daß, wenn dieser Jüngling dem Rufe seines Herrn nicht Folge leistete, er dadurch unter das Gericht des Gesetzes und des Gewissens fiel, wenn er aber dem Rufe folgte, nur sprechen durfte: „Wir sind unnütze Knechte, wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren“ (Luc. 17, 10). Unter dem nämlichen Gesichtspunkte ist der Ausspruch des Apostels (1 Kor. 7, 7) vom unehelichen Stande zu verstehen. Er trägt allerdings die Form eines wohlgemeinten Rathes: denn da Paulus im ganzen Zusammenhange des Briefes zu Allen und Jedem redet, so kann das Individuelle, das er beiläufig giebt, nicht füglich formulirt werden. Derjenige aber, welcher in Anbetracht der damaligen Zeitverhältnisse und zugleich seiner individuellen Stellung unehelichen Standes blieb, erfüllte dadurch eben nur seine individuelle Pflicht, und war daher keiner höheren Vollkommenheit theilhaftig, als Der, welcher mit gutem Gewissen ehelich lebte. Die Hauptsache ist, daß ein Jeder Das sei, wozu Gott ihn gesetzt hat. Alle „überflüssige“ Tugend ist aber vom Uebel. Was ein Paulus, ein Augustin, ein Luther, was ein Copernicus, Kepler und Newton für die Menschheit gethan haben, kann freilich nicht Jedermanns Pflicht sein. Jeder Einzelne von den genannten Männern aber hat in Dem, was er wirklich Gutes ausgeführt hat, nur seine Pflicht gethan. — Beispiele der überflüssigen guten Werke finden sich in reicher Fülle auf dem Gebiete

der katholischen Kirche, namentlich in dem ganzen Mönchswesen, dem Klosterleben und den asketischen Kasteiungen. Das Wesen aller jener Bestrebungen ist ein enthusiastisches Trachten nach dem Ideale sittlicher Vollkommenheit, ein heißes Kämpfen und Ringen zu dem Zwecke, aus dem bloß äußerlichen Verhältnisse zum Gesetze herauszukommen; und hierin liegt Dasjenige, wodurch manche jener Beispiele so ergreifend und ehrfurchtgebietend wirken, auch wo wir die sittliche Verirrung als solche erkennen.

Die Pflicht und der Augenblick. Die Harmonisirung der Pflichten und die Ethisirung der Zeit. Collision und Casuistik.

§. 138.

Da das Freiheitsleben des Menschen ein Leben in der Zeit ist, so ist die Erfüllung des Gesetzes — soweit diese überhaupt zu Stande kommen kann — nur durch die successiv fortschreitende Reihe menschlicher Handlungen zu realisiren. Die Eine Pflicht tritt in einer Mannigfaltigkeit von Pflichten zu Tage; und von diesen vielen Pflichten, welche alle an uns ihre Ansprüche stellen, ist immer nur eine einzelne, die in dem gegenwärtigen Augenblicke erfüllt werden kann. Welche besondere Pflicht aus dieser ganzen Reihe ich gerade jetzt erfüllen soll, hängt von dem Zusammentreffen der äußeren Aufforderung und des inneren Antriebes ab, einem Zusammentreffen, dessen wirkliches Vorhandensein in vielen Fällen nur von dem Handelnden selbst erkannt werden kann. Da aber das sittliche Leben eine Einheit, ein zusammenhängendes Ganzes sein muß, so erweist sich das normale Verhalten unsrer Freiheit gegen das göttliche Gesetz in der Vorsorge, das Leben also anzulegen, daß für die Erfüllung der verschiedenen Pflichten Zeit sein könne, daß demnach Alles seine Zeit bekomme, und Alles zur rechten Zeit geschehe. Das nor-

male Verhältniß zwischen Freiheit und Gesetz erscheint demzufolge in der Harmonisirung der Pflichten, d. h. darin, daß die verschiedenen Pflichten in die richtige Ueber- und Unterordnung zu einander gebracht werden (Eines soll geschehen, und das Andere nicht versäumt werden), daß unsere Handlungen in den verschiedenen sittlichen Lebenskreisen die richtige Stellung zur Einheit und Totalität unsrer individuellen Lebensaufgabe gewinnen, daß kraft dieser Einheit das rechte Maaß inne gehalten werde in Betreff der Ausgleichung zwischen den Hauptmomenten des Lebens, zwischen dem Praktischen und dem Contemplativen, der Einsamkeit und dem Gemeinschaftsleben, der Arbeit und der Ruhe u. s. w. Die Harmonisirung der Pflichten hängt aber unzertrennlich mit der Ethisirung der Zeit zusammen, was auch in der allgemeinen Forderung ausgesprochen ist, daß man, um seine Pflicht erfüllen zu können, die Zeit recht ausbeuten und anwenden solle. Die Zeit ethisiren, heißt nämlich, die natürliche, an und für sich selbst gleichgültige Zeit in die vom Geiste bestimmte und durchdrungene Zeit umzugestalten. Hierher gehört denn auch die verständige Vertheilung der Zeit über die verschiedenen Lebensaufgaben, die Feststellung und Beobachtung einer Lebensordnung, ja, einer Tagesordnung, geeignet, die vielen inhaltslosen Pausen auszuschließen', in denen man entweder über Langeweile klagt, oder die Zeit durch geistlose Zerstreuung nur todtzuschlagen sucht. Eine äußerliche Zeiteintheilung und Lebensordnung nach Sonne und Uhr ist indessen, als eine eben bloß äußerlich-gesetzliche, nur von untergeordnetem Werthe, dient nur als ein — in manchen Fällen freilich wichtiges — asketisches Mittel oder heilsame Selbstzucht, kann auch schwerlich recht durchgeführt werden, bei den vielen Störungen, welche nun einmal die Zeit — diese unablässig fortströmende Folge von Veränderungen und wechselnden Erscheinungen — mit sich führt. Die Zeit ethisiren, will daher sagen: unter allen Wandlungen der Zeit seine persönliche Lebensaufgabe unwandelbar festhalten, und den Augenblick in den Dienst des Geistes nehmen, die Hindernisse und Störungen,

welche der bewegte Strom der Zeit, gleichsam seine Wellen bald von der einen Seite, bald wieder von der andren, uns entgegenspielend oder -stürzend, immer aufs Neue bringt, ernstlich bekämpfen und überwinden, und so unserseits eine Strömung in entgegengesetzter Richtung bewirken, nämlich jene sittlich articulirte und geordnete, teleologische Lebensbewegung, welche von innen, aus der tiefsten Quelle der Willensfreiheit und persönlichen Selbstbestimmung, hervorquellt. Wenn also Menschen häufig klagen, sie hätten zur Erfüllung ihrer Pflichten nicht genug Zeit, sie könnten darum die sämmtlichen Aufgaben der ihnen obliegenden Wirksamkeit nicht überwältigen: so klagen sie im Grunde nur über sich selber, daß sie nicht Kraft oder nicht ernsten Willen genug besitzen, um die wahre und zulängliche Zeit sich zu verschaffen. Bloß ästhetisch angesehen, läßt die Sache sich so ausdrücken: Mangel an Zeit sei Mangel an Genie; denn in der That versteht das Genie, in sehr kurzer Zeit und zu rechter Zeit auszuführen, was Andere in einer unbegrenzten Zeit nicht zu Stande bringen. Aber ethisch ausgedrückt heißt sie: Mangel an Zeit ist Mangel an sittlicher Thatkraft und Weisheit. Also besteht zwischen dem Verhältnisse des Freiheitslebens zur Zeit und dem Verhältnisse desselben zum Gesetze (der göttlichen Lebensordnung) ein innerer und nothwendiger Zusammenhang, ein Punkt, auf welchen insonderheit Franz Baader hingewiesen hat*). Wo das Gesetz nur die Geltung einer Forderung, eines bloßen Imperativs, und zwar eines mit eigener Kraft nicht erfüllbaren, für den Willen hat, da wird der Mensch nicht allein das Gesetz als einen Druck empfinden, sondern ebenso auch die Zeit. Denn, fällt das sittliche Freiheitsleben aus dem Gesetze des Geistes heraus, so fällt es nothwendig dem Gesetze der Natur, und damit zugleich der Herrschaft der Zeit anheim, der gleichgültigen, flüchtigen Zeit mit aller ihrer Einförmigkeit und Unruhe, ihrer

*) v. Baader, Sur la notion du temps; Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik; Grundzüge der Societätsphilosophie.

Tautologie und Langweiligkeit, welche für den Geist — und zwar in dem Maaße empfindlicher, wie er sich seiner Geistigkeit mehr bewußt ist — Unglückseligkeit und Pein bedeutet. Denn in der ruhe- und geistlosen Zeit, deren Druck das Thier nicht empfindet, findet der Geist sich wie in's Elend (in die Verbannung) hinausgestoßen, fühlt sich wie in einem fremden Elemente, wie der Fisch auf trockenem Erdreiche. Wo dagegen das Verhältniß der Persönlichkeit zum Gesetze das normale ist, wo das Gesetz nicht bloß ein Imperativ ist, sondern Eines mit der Liebe, als des Gesetzes Erfüllung, wo die Pflicht mit Lust, Leichtigkeit und Freiheit erfüllt wird: da empfindet man auch nicht mehr den Druck der Zeit. Zwar ist diese selbst nicht verschwunden; wohl aber ist ihre Leerheit, ihre Einförmigkeit, Unruhe und Spannung aufgehoben, weil der Geist über sie Herr geworden ist und sie verklärt hat zu einer Form und Hülle für das Ewige. Alsdann ist die Existenz des Menschen zwar noch nicht eine zeitlose, aber doch zeitfreie (innerlich von der Zeitlichkeit und ihren Fesseln los) geworden.

Wie innig Beides mit einander zusammenhängt, das Verhältniß des sittlichen Bewußtseins zur Zeit und das zum göttlichen Gesetze und Willen, zeigt sich ferner darin, daß nur, wo letzteres Verhältniß normal (das der Freiheit der Kinder Gottes) ist, auch das normale, menschenwürdige Verhältniß des Geistes und Willens zu den drei Dimensionen der Zeit, der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, eintritt. Alsdann erst werden wir, im wahren und echten Sinne des Wortes, im Augenblicke leben, in der gegenwärtigen Stunde, in der Erfüllung der sittlichen Forderungen dieser Stunde, sei es in productiver, oder in receptiver und aneignender Richtung. Diesem Zustande steht eine immer wiederkehrende Erscheinung gegenüber, nämlich, daß die Menschen überwiegend entweder in der Vergangenheit oder der Zukunft, in der Erinnerung oder der Hoffnung leben. Sie meinen, es würde besser mit ihnen stehen, wenn sie sich in einem andren Abschnitte der Zeit befänden; und im verschönernden

Lichte der Phantasie sehen sie entweder an, was weit zurück liegt, sei es ihre eigene Jugendzeit, sei es eine der hingeschwundenen Perioden der Geschichte, in welcher sie wünschten gelebt und besser, als es ihnen jetzt möglich sei, ihre Bestimmung erstrebt zu haben; oder in demselben verklärenden Glanze schauen sie die Zukunft, in welcher, wie sie hoffen, es besser mit ihnen werden soll, ohne zu bedenken, daß nur, wenn das Heute, der gegenwärtige Augenblick, in den Dienst der Ewigkeit genommen wird, eine bessere Zukunft für den inwendigen Menschen sich vorbereitet. Im Grunde suchen alle Menschen die gegenwärtige, die vom Geiste erfüllte Zeit, in welcher die Existenz licht sei und leicht und in Wahrheit frei; oder mit anderen Worten: alle Menschen sehnen sich im Grunde nach dem vollkommenen, von allen Hemmungen befreiten Leben. Das vollkommene Leben aber ist allein in der Liebe, als der Erfüllung des Gesetzes, welche freilich in dieser Zeitlichkeit niemals vollendet sein kann, sondern unter fortgesetzter Ueberwindung der flüchtigen Zeit wachsen und sich vervollkommnen muß. Das normale Leben kann daher als eine Liebesentfaltung bezeichnet werden, in der die Ewigkeit sich in stets wachsender Fülle mit dem Augenblicke vermählt, als die lebendige, productive Mitte zwischen Erinnerung und Hoffnung, als eine fortschreitende Pflichterfüllung, in welcher die Vorzeit wie eine gelöste Aufgabe aufbewahrt wird, eine gute Grundlage für das Werdende und Kommende, und in welcher der gegenwärtige Augenblick schwanger ist mit der Frucht der Zukunft. Es kann als ein fortgesetzter Verjüngungsproceß bezeichnet werden, durch welchen die auflösende Macht der Zeit, die Alles zu einem Vorübergehenden macht und uns selber bald als Gealterte und Vorübergegangene beseitigt, unaufhörlich von dem gegenwärtigen Nun überwunden wird, in welchem Nun die Liebe mit steigender Innigkeit das Ewige ergreift und sich dem Ziele entgegenstreckt. Das Kind im Mutterschooße, wie Meister Eckardt sagt, ist alt genug, um zu sterben: ich aber werde trauern, wenn ich morgen nicht jünger (d. i. weltfreier und zeitfreier, mehr geistbeseelt) ge-

worden bin. „Der Gerechte wird grünen wie ein Palmbaum; und wenn er gleich alt wird, wird er dennoch blühen, fruchtbar und frisch sein" (Ps. 92). Je mehr dagegen ein Mensch sich von der Welt überwinden läßt, je länger er es versäumt hat, die Hemmnisse seiner Entwickelung niederzukämpfen, die von der Gnade ihm dargebotenen Hülfsmittel und Möglichkeiten derselben zu benutzen: desto mehr altert er, desto mehr wird er gezwungen, seine Vergangenheit hinter sich zu schleppen als eine unbefriedigte Forderung, als eine alte, aber nie verjährende Schuld, als die harte und unverarbeitete, gleichsam unverdaute Zeit, welche ihn wie eine schwere Bürde drückt, und welche mit den Jahren immer drückender wird. Denn die Reihe von unüberwundenen Hemmnissen erzeuget ihm aus sich selbst neue, noch drückendere Hemmnisse; ebenso wird er durch die Nichtbeachtung und Nichtbenutzung der angebotenen Hülfsmittel nur immer stärker an Zeit und Vergänglichkeit gefesselt, wird immer gedrückter und ungeschickter, die neuen Hülfsmittel, welche die Gnade unablässig anbietet, zu ergreifen. Zuletzt muß er auch jede Hoffnung fahren lassen, wofern nicht etwa eine Krisis (Umkehr und Buße) eintritt, durch welche er noch von seiner Vergangenheit los kommen den Anfang eines neuen Lebens gewinnen, und dazu gelangen kann, daß er lieben lernt und eine wahre Gegenwart findet. Darum heißt es im „Hirten des Hermas" (Hermae Pastor): „Die, welche Buße thun, verjüngen sich", d. h. werden ihrer Sündenläst entledigt, welche sie alt machte und ihnen zugleich ein unsauberes, verdießliches Aussehen gab. In vollkommenem Sinne ist Christus der Einzige, welcher hier auf Erden in der wahren Zeit, in der Jugend der Ewigkeit gelebt hat, weil Er in vollkommnem Sinne der Erfüller des Willens Gottes war, der Einzige, welchem die Zeit niemals zu kurz oder zu lang gewesen ist, weil Sein persönliches Freiheitsleben der absolute Zeitmesser war, weil Er selber neuschaffend die Zeit bestimmte und erfüllte.

Was hier von dem ethischen Verhalten gegen die Zeit gesagt ist, findet auch auf die Gemeinschaft seine Anwendung.

Die meisten der geschichtlichen Revolutionen sind dadurch veranlaßt worden, daß ungelöste und versäumte Aufgaben des Volkslebens, daß unbefriedigte Forderungen der Vorzeit wie ein Druck auf der Gesammtheit lasteten, deren Entwickelung dadurch gehemmt und zurückgedrängt wurde. Die Revolution ist alsdann der Versuch, Luft zu bekommen, aus dem schwülen und erstickenden Dunstkreise der Vergangenheit, in welcher Alles altert, herauszutreten, einen neuen Anfang zu setzen und einen geschichtlichen Verjüngungsproceß einzuleiten. Alles kommt indessen darauf an, wie und in welchem Geiste dieser Versuch ausgeführt wird. Denn damit ist es freilich nicht gethan, daß man, wie in der ersten französischen Revolution, eine neue Zeitrechnung, einen neuen Kalender dekretirt, daß man erklärt: die ganze Vorzeit, somit auch das Christenthum, (also auch die einzige Verjüngungs- und Ewigkeitskraft) solle hinfort als todt und machtlos betrachtet werden, und daß man auf solche Weise sich in die Zukunft über Kopf hineinstürzt. Die Erfahrung lehrt, daß man durch diese Verfahrungsweise eine neue, unübersehbare Schuld contrahirt, und nur noch tiefer in das unwahre und verkehrte Verhältniß zur Zeit hineingeräth, eine neue, lange Folge von Versäumnissen einzuholen und gutzumachen, eine neue, lange Folge von Uebertretungen zu sühnen bekommt.

§. 139.

Da die sittliche Weltentwickelung einmal keine normale mehr ist, sondern erst durch die Erlösung normalisirt werden soll: so kann es ohne Collisionen nicht abgehen, so müssen Zusammenstöße vorkommen zwischen den verschiedenen Kräften und Momenten des sittlichen Lebens. Und nicht allein können in der Gemeinschaft von der einen oder andern Seite her Ideen mit Ideen, Interessen mit Interessen collidiren; sondern auch für die Einzelnen können in ihrem persönlichen Leben, ihrem eigenen Inneren, sittliche Collisionen entstehen. So kann in demselben Individuum Liebe mit Liebe, z. B. die Vaterlandsliebe mit der

Familienliebe, in einen Widerstreit gerathen, und der Seele ein Leiden bereiten. Nun wird die Frage aufgeworfen, ob es auch eine eigentliche Collision von Pflichten gebe, d. h. einen Zusammenstoß verschiedener Pflichten, welche zur selben Zeit ihre Erfüllung verlangen, so daß die Person durch Erfüllung der einen nothwendig dazu komme, die andere zu übertreten oder zu versäumen, wo also die Pflichterfüllung unzertrennlich sei von einer Pflichtverletzung. Die meisten neueren Ethiker leugnen die Möglichkeit einer solchen Collision, und behaupten, daß, was man Pflichtencollision nenne, in Wahrheit nur eine Collision zwischen Pflicht und Neigung, oder zwischen sittlichen Interessen, nicht aber zwischen Pflichten sei; wie sie denn auch behaupten, daß in jedem Augenblicke nur Eines sei, das gethan werden müsse, während man alles Andere, das etwa als Pflicht erscheine, als Etwas zu erkennen habe, das auf den gegenwärtigen Augenblick keinerlei Recht habe. Wir räumen zwar ein, daß im eigentlichen Sinne Pflichten, wenn die Sache rein objectiv und ideal betrachtet werde, nicht collidiren können. Denn die Anforderungen, welche das Gute an unsern Willen stellt, und welche im Grunde Forderungen sind, die jetzt eben Gottes Wille an uns richtet, können darum unmöglich im Widerspruche mit einander stehen, sondern müssen gegenseitig aufs Vollkommenste übereinstimmen. Bei einer völlig normalen Entwickelung wird daher eine Pflichtencollision niemals eintreten. Da aber die Entwickelung gegenwärtig keine normale, und die Zeit in Unordnung gekommen ist, so müssen wir dennoch die Möglichkeit der Pflichtencollision, zwar nicht an und für sich, wohl aber für das in diese Zeitlichkeit verstrickte Subject behaupten. Auf dem Standpunkte des Heidenthums kommen natürlich die meisten Conflicte von Pflichten vor, weil hier die Sünde die sittlichen Vorstellungen selbst verdunkelt hat. Demzufolge bewegt sich die griechische Tragödie größtentheils um den Widerstreit mehrerer Obliegenheiten unter sich. Orestes hat die heilige Pflicht, seinen ermordeten Vater zu rächen. Um aber diese für sein Bewußtsein un=

abweisliche Pflicht zu erfüllen, muß er seine Mutter, die Mörderin des Vaters, tödten. In dieser Collision der Pflichten geht er schließlich zu Grunde. Collisionen von dieser Bedeutung können in der christlichen Welt garnicht vorkommen, weil die sittlichen Begriffe andre sind. Dennoch sind Pflichtencollisionen keineswegs völlig verschwunden, und werden so lange auch nicht verschwinden, als die Erlösung noch nicht die sittliche Freiheitsentwickelung vollkommen durchdrungen hat. Bei dem gewöhnlichen Gange des Lebens hat eine solche Collision in den häufigsten Fällen ihren Grund in irgend einer vorangegangenen sittlichen Untreue, oder darin, daß überhaupt das Leben nicht teleologisch angelegt war. Wer sein Leben nicht geordnet, noch die Zeit ethisiret (sittlich geregelt) hat, wird z. B. in eine Lage kommen können, in welcher für ihn zwei Amtspflichten collidiren, sofern sie nothwendig in demselben Augenblicke müssen ausgeführt sein. Hätte nur nicht in einem früheren Zeitpunkte eine Untreue, oder ungehöriger Aufschub Statt gefunden, so war der Collision schon vorzubeugen. Nun aber stellt sich, durch die eben vorhandenen Umstände herbeigerufen, die unerledigte Pflichtforderung aus den vorigen Tagen ein, und streitet um den Augenblick, um diese Stunde, mit der neuen, der gegenwärtigen Forderung. Mit der allgemeinen Regel, daß die höhere Pflicht der niederen vorgezogen werden solle, ist dem Handelnden noch nicht geholfen: denn beide können gleich wichtig sein, und von der augenblicklichen Situation gleich sehr gefordert werden. Die Collision wird alsdann für den Einzelnen zu einem Gerichte, einem Gerichte über sein in früherer Zeit bewiesenes Uebelverhalten in Betreff der Pflicht und des göttlichen Willens. Oder das Individuum kann auch ein unbesonnenes Gelübde abgelegt haben. Erkenne ich dieses nun hinterher selbst als sündig, so darf ich es freilich nicht erfüllen. Auf der andern Seite aber bin ich verpflichtet, mein Wort zu halten, und füge vielleicht durch die Nichterfüllung desselben Anderen einen Schaden zu. Also: Erfülle ich das unbedachte und sündige Gelübde, so begehe ich eine

Sünde; erfülle ich es nicht, so sündige ich auch. In diesem Falle, wie in dem erstgenannten, ist die Collision für das Individuum ein Gericht, und Sünde wird Strafe der Sünde. Aber auch, wo keine einzelne Sünde der Vergangenheit es ist, was heute die Verwickelung hervorruft, kann gleichwohl der Augenblick eine Antimonie der Pflichten, eine Doppelseitigkeit der vorliegenden Aufgabe herbeiführen, welche die Persönlichkeit zu lösen nicht mächtig ist, indem sie der einen Seite der Sache nur auf Kosten der anderen Genüge thun kann, wie wenn man, um eine Liebespflicht gegen einen Kranken zu erfüllen, eine Nothlüge gebrauchen muß, weil man weder Weisheit noch Liebe genug besitzt, um die Wahrheit in solcher Weise anzubringen, daß der Kranke sie anhören könnte. In diesem Falle wird die Collision eine Kritik über die Stufe der persönlichen Entwickelung und sittlichen Thatkraft, welche das Individuum inne hat.

Die verschiedenen Regeln, welche man für die Lösung der Collisionen aufzustellen pflegt, können zur Uebung der moralischen Reflexion dienen, werden sich aber in den bestimmten Fällen als ziemlich unpraktisch erweisen, da jeder der Fälle seine eigene Dialektik hat. So hört man die Regel empfehlen: Rechtspflichten sei der Vorzug zu geben vor Liebespflichten. Zuerst solle man seine Schulden bezahlen, und darnach erst seine überschüssigen Mittel anwenden zu Werken der Barmherzigkeit. Das entgegengesetzte Verfahren würde, so spricht man, in den Spuren des oben erwähnten Crispinus, eines der wunderlichen Heiligen, gehen. Aber was sagt man zu folgendem von dem englischen Moralphilosophen des vorigen Jahrhunderts, Ferguson angeführten Beispiele? „Ein Knabe lag fast nackt auf dem Grabe des Vaters, den er kürzlich verloren hatte; ihn sah ein Mann, der eben zu seinem Gläubiger ging, eine verfallene Schuld, seiner Zusage gemäß, zu bezahlen; der Mann richtete den Knaben auf, und verwandte zu dessen Bestem das Geld, auf welches der Gläubiger schon wartete; dieser war also getäuscht. Wer wollte diese Handlung der Menschlichkeit mißbilligen, als hätte ihr eine strengere

Verbindlichkeit widerstritten. Selbst vor den Gerichten begründet zuweilen die äußerste Noth eines Menschen die Nichtvollstreckung des Rechts eines Anderen"*). — Hier scheint also doch jene Regel, nach welcher den Rechtspflichten der Vorzug gebühre vor Liebespflichten, nicht Stich zu halten. Was indessen den angeführten Fall selber betrifft, so müssen wir, auch wenn wir nicht anders als sympathisiren können mit der Handlungsweise des Mannes, doch anerkennen, die Collision sei nicht gelöst: denn unleugbar ist die Rechtspflicht verletzt, und der Gläubiger des Mannes getäuscht worden. Daß dadurch etwas Willkürliches und Antinomistisches in die Liebesthat des Mannes hineinkomme, Dem wird man nicht widersprechen können. Und der barmherzige Samariter im Evangelium, welcher keine Schuld abzutragen hatte, sich aber der eigenen Lebensgefahr aussetzte, um den Unglücklichen zu retten, der unter die, vielleicht noch in der Nähe weilenden, Räuber gefallen war, stand jedenfalls weit höher. Das einzig zuverlässige Mittel, um einer wirklichen Collision der Pflichten zu entgehen, ist und bleibt unsre normale Entwickelung, oder, da wir aus uns selbst keine normale Entwickelung aufweisen können, die durch die Erlösung normalisirte. Je mehr sich ein Mensch in die Erlösung und die Gemeinschaft des Erlösers hineinlebt, und dadurch die wahre Freiheit gewinnt; je mehr sein Leben teleologisch (auf sein höchstes Ziel hin) angelegt ist; je weniger er seiner eigenen Vergangenheit sich als Schuldner verhaftet und dadurch innerlich gefangen fühlt; je stärker er am inwendigen Menschen wird, um alles Aeußere zu beherrschen, statt von diesem beherrscht zu werden: um so besser wird er jedem Augenblicke und Dem, was er mit sich bringt, gewachsen, um so weniger aber auch einer wirklichen Collision der Pflichten ausgesetzt sein. Für unsern Heiland existirte, in allem

*) Ferguson, Principles of moral and political science II, 5, 1. (Nach der Uebersetzung Fr. Jacobi's in seinem Briefe an Fichte. Werke III. S. 38 f.)

Drange und Kampfe seines Erdendaseins, Nichts, was einem Widerstreite der Pflichten auch nur ähnlich gesehen hätte, keinerlei Collision oder Unsicherheit in Dem, was Er thun oder leiden sollte, mochten auch seine Feinde es darauf anlegen, ihn zu „versuchen“ und so in innere Unsicherheit der einen oder andern Art hineinzuziehen.

§. 140.

Bei der Collision (sowohl der wirklichen als der scheinbaren) der verschiedenen Pflichten, und bei den, das Erlaubte und Nichterlaubte betreffenden, Grenzfragen greift die Casuistik Platz, d. h. die Erwägung und Entscheidung schwieriger und verwickelter Gewissensfälle (casus conscientiae), die dialektische Vermittlung zwischen dem allgemeinen Pflichtbegriffe und dem vorliegenden individuellen Falle. In der katholischen Kirche ist diese Dialektik besonders ausgearbeitet und bis zu vielerlei Auswüchsen cultivirt worden; und in Folge des überwiegenden Werthes, den die katholische Kirche den Werken beilegt, vor welchen die Gesinnung zurücktreten muß, hat jene Dialektik einen Charakter angenommen, der mehr ein juridischer ist, als ein moralischer. Auch in der lutherischen Kirche ist sie behandelt worden, und zwar, in besonders merkwürdiger Weise, im siebzehnten Jahrhunderte, da sie in jenen zahlreichen, von nahe und ferne erforderten, theologischen Bedenken angesehener Faculäten, Ministerien und Gelehrten, an den Tag trat, namentlich aber in Spener's berühmten „Theologischen Bedenken“. Indessen wird zu jeder Zeit das Leben, auf Veranlassung so vieles Individuellen und Persönlichen, was mit dem Pflichtgefühle stets verbunden ist, diese Art der Dialektik öfter herbei führen. Sofern aber die Casuistik eine Disciplin sein will, welche gewisse Regeln ertheilt, nach denen man in allen vorkommenden schwierigen Fällen handeln solle, ist sie verfehlt, da eben seiner individuellen Gestalt wegen der einzelne Fall niemals unverändert wiederkehrt, sondern jedes Mal ein andrer und neuer ist. Im wirklichen Leben muß der miß-

liche (casuistische) Fall entweder durch einen unmittelbaren, genialen Tact, durch eine glückliche Eingebung des Augenblicks, oder mittelst einer nach allen Seiten hin und bis zur subjectiven Evidenz durchgeführten Reflexion, gelöst werden. Die resoluten, rasch handelnden Naturen sind vorzugsweise zu der ersteren dieser Entscheidungsarten, vorsichtige und bedachtsame Naturen dagegen zu der anderen berufen und angelegt. Wo aber die Entscheidung normal ausfallen soll, muß die so oder anders angelegte Natur doch immer das Zeugniß des Gewissens für die Pflichtmäßigkeit und Nothwendigkeit ihres Thuns vernehmen. („Ich kann nicht anders", wie Luther spricht. Vergl. Apostelgeschichte 4, 20.) Die falsche Entscheidung wird bei rasch handelnden Naturen sich darin zeigen, daß sie einen augenblicklichen Temperamentsantrieb mit dem Antriebe ihres Genius verwechseln, und in einer Uebereilung handeln, welche hinterdrein Verdruß mit sich führt. Bei vorsichtigen Naturen aber wird die falsche Entscheidung sich darin zeigen, daß sie unter Zweifeln, Bedenklichkeiten und Scrupeln handeln, was mit einem guten Gewissen ebenso wenig besteht: denn „Alles, was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde", also Alles, was nicht der innersten Ueberzeugung und Gewißheit unsrer Seele entspringt und von derselben seine Sanction empfängt. Ein Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen — aber freilich nicht die königliche Mitte — ist der: dem „Probabilismus" gemäß zu handeln und sich bei einer relativ richtigen Entscheidung und mit einer relativen Gewißheit, das Rechte getroffen zu haben, zu beruhigen. Der im Vorhergehenden von uns bekämpfte Probabilismus erhält, als Nothbehelf, hier eine relative Geltung. Das Verwerfliche des jesuitischen Probabilismus beruht nämlich darauf, daß er die höchsten moralischen Wahrheiten, für welche eine unbedingte Gewißheit erfordert wird, unsicher und wankend macht, auch das Höchste und Heiligste zum Gegenstande einer Wahrscheinlichkeitsberechnung herabwürdigt, welche sich unaufhörlich „mit Fleisch und Blut befragt." Jedoch, erkennen wir auch noch

so sehr die unerschütterliche Grundbasis der Wahrheit an, so müssen wir doch zugeben: es können uns Fälle vorkommen, wo wir allerdings bei einer approximativen Entscheidung, d. i. einer solchen stehen bleiben müssen, welche sich für die Alles abwägende Reflexion als die annehmlichste empfiehlt, welche die stärksten Gründe für sich hat, ohne sich gerade mit absoluter und zwingender Evidenz uns aufzudringen, wo wir also uns damit selbst beruhigen, daß wir gewissenhaft die Wahrheit wenigstens gesucht und „nach bester Ueberzeugung" gehandelt haben. Allein die beste Ueberzeugung, welche wieder auf eine nächstbeste zurückweist, ist keine absolute Ueberzeugung. Der Probabilismus und die relative Gewißheit, nach welcher wir unsere Entschlüsse fassen, beweist immer zugleich die Relativität (das „Jenachdem", das Schaukelnde) unsres eigenen sittlichen Standpunktes. Bei Ihm, auf welchen wir stets „aufzusehen" haben, bei Christus, läßt sich niemals Etwas, was an den Probabilismus grenzte, auch nur als möglich denken. Und in demselben Maaße, wie unsre Persönlichkeit an Lebensweisheit und Besonnenheit (σωφροσύνη), an echter Liebe und männlichem Muthe wächst, wird auch jener peinlich rechnende Probabilismus verschwinden, und aus *voller Ueberzeugung* beschlossen und gehandelt werden. Auf diesem Punkte zeigt es sich wieder: Wie wir *sind*, so handeln wir; obgleich von der andren Seite auch gesagt werden muß, daß wir durch Rechthandeln besser *werden*.

Können die Wiedergeborenen das Gesetz erfüllen? Verdienst und Belohnung.

§. 141.

Da nur die Liebe zu Gott, in vollkommener Einheit mit dem Gehorsam, das Gesetz zu erfüllen im Stande ist, so unterliegt es keinem Zweifel, daß der Unwiedergeborene es nicht zu

erfüllen vermag. Dagegen hat man in der christlichen Kirche mehr als einmal darüber gestritten, ob denn nicht die Wiedergeborenen es vermögen, ob es nicht wenigstens unter ihnen Solche geben könne, welche den Forderungen des göttlichen Gesetzes vollkommen zu genügen im Stande seien. Die katholische Kirche behauptet Dieses; sie lehrt ausdrücklich, daß es möglich sei, in dem gegenwärtigen Leben dem Gesetze völlige Genüge zu thun (plene satisfacere), wobei denn aber doch die bedenkliche Beschränkung hinzugefügt wird: „entsprechend dem Zustande des gegenwärtigen Lebens“ (pro hujus vitae statu), und verdammt sogar Diejenigen, welche das Gegentheil dieser Lehre behaupten*). Die evangelische Kirche dagegen lehrt, daß Niemand Dieses vermöge**), und daß auch den Werken des Wiedergeborenen immerdar etwas Sündhaftes anhafte, was Luther auf eine etwas paradoxe Art so ausdrückt: in jedem seiner guten Werke sündige der Gerechte mortaliter oder wenigstens venialiter, begehe, wo nicht eine Todsünde, so doch eine verzeihliche, d. h. der göttlichen Vergebung zugängliche; eine Anschauung, welcher Schleiermacher einen mehr entsprechenden Ausdruck geliehen hat: auch in unseren guten Werken bleibe immer Etwas, das der Vergebung bedürfe. Wenn wir nun Dasselbe behaupten, so stützen wir uns dabei auf Gottes Wort und zugleich auf die christliche Erfahrung. Denn das Gebet des Herrn, das Vaterunser, ist für Alle und für jede Entwickelungsstufe des christlichen Lebens gegeben; und die heilige Schrift kennt keine Vollkommenheitsstufe innerhalb des gegenwärtigen Lebens, auf welcher die Bitte: „Vergieb uns unsre Schuld“ wegfallen könne und dürfe. Auch kann die katholische Kirche, wie die Geschichte bezeugt, ihren vermeintlichen Vorzug,

*) Concil. Trident. Sessio VI, cap. 16. Vgl. canon XVIII: Si quis dixerit, dei praecepta homini justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit.

**) Apol. Conf. August. De dilectione et impletione legis. 24: In hac vita non possumus legi satisfacere, quia natura carnalis non desinit malos affectus parere, etsi his resistit Spiritus in nobis.

Heilige, welche das Gesetz vollkommen erfüllt haben sollen, zu besitzen, theils nur dadurch gewinnen, daß sie die sittlichen Forderungen herabstimmt und von der Heiligkeit des göttlichen Ideals Mehr oder Weniger abzieht, theils dadurch, daß sie den Begriff der Sünde abschwächt und eine unschuldige Concupiscenz, eine unschuldige Begierde statuirt, die bei den Heiligen im Fleische ihren Sitz habe, ohne daß dadurch ihr Wille im Mindesten verunreinigt werde. Sowie wir es der evangelischen Kirche zur Ehre rechnen, daß sie die idealen Forderungen des Gesetzes in ihrer ganzen Strenge festgehalten hat: so müssen wir auch mit unsrer Kirche behaupten, daß es keine unschuldige Begierde giebt, weil — selbst wenn die Lüste unwillkürlich aus dem Naturgrunde aufsteigen — der Wille dennoch mehr oder weniger ihrer theilhaftig wird. Ohne Sünde versucht werden, konnte zwar Christus, aber auch Er allein, weil die Organe seines Willens sowie sein Naturgrund absolut rein waren. Eine Versuchung ohne Sünde kann überall da nicht gedacht werden, wo sowohl der Naturgrund als die Organe des Willens verunreinigt sind, und böse Gedanken von innen auftauchen in der Gestalt böser Lüste. Demnach lehren wir: daß die unaufgelöste Autonomie, jener Kampf zwischen dem zwiefachen Gesetze, dem Gesetze in unsern Gliedern und dem Gesetze des Geistes, wie der Apostel im siebenten Kapitel des Römerbriefes ihn schildert, das ganze Leben hindurch auch für den Wiedergeborenen fortdauert, was indessen keineswegs ausschließt, vielmehr voraussetzt, daß der Wiedergeborene, mitten im Kampfe, dennoch in seinem Innersten den Frieden im Herrn genießt, und daß der neue Mensch ungeachtet partieller Niederlagen und Rückfälle dennoch den Sieg, und zwar einen beständig fortschreitenden Sieg gewinnt. Was aber die, unserseits behauptete, Unmöglichkeit einer vollkommenen Heiligkeit in diesem Leben betrifft, so beruht sie auf der, bei uns durchweg mit einer Abnormität behafteten, Vereinigung von Seele und Leib, auf dem gegenwärtigen, aus der alten Natur stammenden und mit dieser Welt der Sünde verflochtenen Organismus.

Zwar wird unter der fortschreitenden Heiligungsarbeit die Sünde mehr und mehr aus dem inwendigen Menschen in den auswendigen, aus dem Centrum in die Peripherie, aus dem Allerheiligsten in den Vorhof, in die Leiblichkeit und die niederen Regionen der Seele hinausgedrängt, wird aus dem Herzen gleichsam in die Extremitäten getrieben. Zwar ist in den geistleiblichen Organismus des Menschen, in welchem die bösen Begierden sich regen, ein neues Princip hineingedrungen, welches den Menschen mehr und mehr in Besitz nimmt. Aber nicht allein die dem Willen dienenden leiblichen Organe, sondern auch seine seelischen Organe: Gedanke, Phantasie, Gefühl, welche für den Willen gleichsam einen inneren Leib bilden, sind, ihrer Naturseite nach, in mehr als Einer Hinsicht unter der Herrschaft der Sünde. Und wenn auch der Wille sich zu „der Sünde in den Gliedern" leidend und kämpfend verhält, so kämpfet er doch nicht allein mit einem reinen Nicht-Ich, sondern wirklich mit sich selbst; und nicht bloß seufzet das Ich unter fremdem Drucke, sondern es muß auch sich selber wegen seiner steten Geneigtheit, mit dem Feinde gemeinschaftliche Sache zu machen, anklagen. Das Ich bedarf daher immer wieder der Erneuerung in der Vergebung der Sünden und dem Frieden Jesu Christi. Wenn ein Weiser gesagt hat: „Mein Wille ist gut; mein Organ aber ist in des Teufels Gewalt", so bleibt eine solche Willensgüte doch immer eine gar unvollkommene, da zwischen dem Willen und seinen Organen einmal ein inneres Commercium besteht, und der Wille niemals der Gefahr, mit der Sünde und ihren Lüsten, die in den Gliedern wohnen, in vielerlei Verwickelung zu gerathen, sich völlig wird entziehen können. Zu vollkommener Heiligkeit wird erfordert, daß der Wille einen durchaus neuen Organismus erhalte. Der Uebergang zu dieser höheren Daseinsstufe geschieht für die Wiedergebornen in ihrem Tode, ein Uebergang, welcher jedoch erst mit der Auferstehung des Leibes vollendet wird. (Vgl. des Verfassers Glaubenslehre: die Eschatologie.)

Die Behauptung, daß die Wiedergebornen in dem gegen-

wärtigen Leben das Gesetz Gottes vollkommen erfüllen, also ganz sündlos werden könnnen, wiederholt sich bei mehreren protestantischen Secten (einer Fraction der Methodisten, den schwedisch-amerikanischen Erik-Jansonianern u. m. a.), die sich auf 1. Joh. 3, 9 berufen: „Wer aus Gott geboren ist, der thut nicht Sünde"; wobei sie jedoch den Ausspruch desselben Apostels (1. Joh. 1, 8) übersehen: „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns."

§. 142.

Da in allen unsern Werken Etwas ist, was der Vergebung bedarf, und da das wirklich Gute in ihnen ein Werk der göttlichen Gnade ist, so kann im Christenthume gar nicht die Rede sein von Verdienst und Lohn, wenn unter Verdienst nämlich eine Prästation, eine Leistung oder Gewährung verstanden wird, welcher zufolge wir einen Rechtsanspruch auf Belohnung und Vergütung, eine Rechtsforderung haben sollen, hinsichtlich eines Gutes, das für die verrichtete Arbeit uns gezollt und entrichtet werde. Eine solche Auffassung des Verhältnisses der Willensthätigkeit zum Gesetze kann zwar auf dem Gebiete der menschlichen Gemeinschaft gültig sein, ist aber von dem Leben der Gottesgemeinschaft unbedingt ausgeschlossen. Man kann Verdienste haben um Staat, Kirche, Kunst, Wissenschaft u. s. w., und diese Verdienste können in der menschlichen Gesellschaft auch ihre thatsächliche Anerkennung finden: in dem Verhältnisse zu dem heiligen Gotte aber ist der sündige Mensch ohne alles eignes Verdienst und Würdigkeit. Dennoch darf auch von Werken die Rede sein, welche, ungeachtet der ihnen anklebenden Gebrechlichkeit, „in Gott gethan" und Gotte wohlgefällig seien, indem eben die Persönlichkeit, welche sie vollbringt, Gotte um Christi willen wohlgefällt, zu dessen fortgehendem Wirken im Menschen der Vater sich bekennt; auch kann von einem Gnadenlohne geredet werden, indem die göttliche Gnade in ihrem eignen Reiche ein gerechtes Verhältniß geordnet zwischen den Handlungen und

ihren Folgen, ein Gesetz sanctionirt hat, nach welchem der Mensch Das, was er selber gesäet hat, auch ernte, während derselbe Mensch, obgleich auf eigenes Streben und persönliche Anstrengung angewiesen, dennoch erkennen muß, daß dieses eigene Thun bei Aussaat, Wachsthum und Ernte Nichts ist ohne die göttliche Gnade.

Eine Verschiedenheit in der Eintheilung des Lohnes bezeichnet die Schrift 2. Kor. 9, 6: „Wer da kärglich säet, der wird auch kärglich ernten; und wer da säet im Segen, der wird auch ernten im Segen.“ Ebenso in dem Gleichnisse von den anvertrauten Pfunden (Luc. 19, 12—27), wonach Der, welcher mit seinen anvertrauten Pfunden wiederum zehn Pfunde erworben hat, über zehn Städte gesetzt wird, der aber, welcher fünf Pfunde erworben, über fünf Städte, also ein Jeder im entsprechenden Verhältnisse zu dem, was er empfangen und erarbeitet hat (2. Joh. 8). Die Einheit des Lohnes dagegen wird im Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1—16) hervorgehoben, sofern alle Arbeiter, sowohl die zur dritten, als zur sechsten, siebenten, neunten oder elften Stunde gedungenen, Einen und denselben Lohn empfangen, den Einen Groschen, um welchen der Herr mit ihnen einig geworden war. Der anscheinende Widerspruch zwischen diesen beiden Gleichnissen wird dadurch gehoben, daß das Gleichniß von den Arbeitern den allgemeinen, allen treuen Arbeitern gemeinsamen Lohn darstellt, den Einen Groschen, um welchen der Herr mit uns Eins geworden ist, als er den neuen Bund mit uns schloß und auch wir in diesen Bund eingingen: aus Gnaden, ohne Verdienst und Würdigkeit unserseits, uns durch Ihn erlösen zu lassen, für unsere Arbeit aber in seinem Weinberge keinen andren Lohn zu begehren, als Ihn selber, Seine Liebesgemeinschaft. Das Gleichniß von den anvertrauten Pfunden handelt dagegen von dem individualisirten Lohne im Verhältnisse zu den verschiedenen Stufen in dem Werke der Heiligung. Der Lohn ist also Beides, sowohl unproportionirt als proportionirt. Unproportionirt ist

er, wenn von dem Heile oder der Seligkeit selbst die Rede ist, welche den Sündern aus lauter Gnade geschenkt wird, einer überschwenglichen Gabe, welche durchaus incommensurabel ist mit der Würdigkeit des Menschen. Proportionirt aber ist sie, sofern innerhalb des Gnadenreiches eine Verschiedenheit der Gaben (Charismen) geordnet ist, deren Pflege und Ausbildung auch eine Verschiedenheit des Lohnes mit sich bringt, während doch im Wesentlichen alle treuen Diener desselben Lohnes theilhaft werden, indem sie alle eingehen in des Herrn Freude. Da schon in diesem Leben ein beständiger Wechsel Statt findet von Saat und Ernte, wird auch hienieden der Lohn verliehen, nämlich als Friede und Freude in unserm Gott und unserm Heilande, als die Frucht, welche innerlich aus treuer Arbeit erwächst, sei es dreißigfach, oder fünfzigfach, oder hundertfach. Der vollkommene Lohn aber wird erst jenseits ertheilt in der Vollendung des Reiches Gottes, und alle Arbeiter arbeiten in Hoffnung auf die Ernte der Ewigkeit.

Die Bedeutung des Gesetzes für die Wiedergebornen. Der dreifache Gebrauch des Gesetzes. Das gnadenreiche Anerbieten des Evangeliums und die verpflichtende Auctorität.

§. 143.

Der vorhin behandelten Frage: ob die Wiedergebornen das Gesetz erfüllen können? ist die andere nahe verwandt: ob die Wiedergebornen überhaupt mit dem Gesetze als solchem zu schaffen haben? Sie ist namentlich in folgender Fassung aufgetreten: Bedürfen die Wiedergebornen noch der Predigt des Gesetzes? Veranlaßt aber wird diese Frage durch die vorwiegende Bedeutung, welche die evangelische Kirche dem rechtfertigenden Glauben beilegt. Wer in diesem Glauben steht, hat aller eigenen Gerechtigkeit und Weisheit Abschied gegeben, und

dadurch die wahre **Freiheit** im Geiste gewonnen, so daß er nicht sowohl **unter** dem Gesetze (sub lege), als **in** dem Gesetze steht, da das Gesetz seine eigene Lust geworden ist, und in seinem Leben die Liebe, als des Gesetzes Erfüllung (Beides: die Summe aller seiner Forderungen und die Kraft zu seiner wahren Erfüllung), als ein lebendiger Born zu rinnen angefangen hat. Und die Auctorität oder Oberherrlichkeit Christi, von welcher der Gläubige sich abhängig weiß, sie hat zu ihrem Principe die Gnade und Liebe, ist keine bloß fordernde und verpflichtende, sondern auch eine gebende und mittheilende. Die Auctorität ist aber (siehe §. 116) desto vollkommener, je mehr wir, unter ihrer gebietenden Stimme, zugleich mit Bewunderung und Ehrfurcht, mit Pietät und Dankbarkeit, mit Glauben und Zutrauen, zu ihr aufblicken können, darum, weil sie unsre Freiheit nicht bloß beschränkt und bindet, sondern auch tiefer begründet, sie völliger befestigt und sichert. Dieses gilt nun in absolutem Sinne von unsrem Verhältnisse zu Ihm, welchem der Vater alle Auctorität im Himmel und auf Erden übertragen hat, und von welchem es nicht allein heißt, daß er gewaltiglich und „als Einer, der Auctorität und Vollmacht besitzt", geredet habe, anders als ein bloßer Schriftgelehrter (Marc. 1, 22), sondern auch, daß sie „der **holdseligen** Worte sich verwunderten", die aus seinem Munde gingen (Luc. 4, 22). Gerade weil Christi Auctorität von Huld und Gnade ganz durchdrungen ist, darum ist sie im höchsten Sinne befreiend. Und zu dieser befreienden Thätigkeit Christi gehört vor Allem, daß er uns von der **Knechtschaft** des Gesetzes erlöst. Daher Meister **Eckardt** sagt: „Ich bitte Gott, daß er mich quitt mache Gottes"; wenn Dieses nämlich so verstanden wird: er bitte Gott, ihn von dem unwahren Verhältnisse zu Gott, dem bloß äußerlichen Verhältnisse zu Gesetz und Auctorität, in welchem Gott selber ihm eine drückende Bürde sei, zu befreien: so wird dieses Verlangen eben in Christus und der Gemeinschaft Christi erfüllt.

Hieraus folgt aber keineswegs, daß diese principielle Einheit des Gesetzes und der Freiheit, der Auctorität und der Freiheit, welche

mittelst der Rechtfertigung dem Menschen als ein guter Lebenskeim geschenkt wird, auch wirklich auf jedem Punkte des christlichen Lebens harmonisch durchgeführt werde, oder daß die Christen in diesem Leben zu einer solchen Vollkommenheit gelangen können, daß das von Christus selbst feierlich sanctionirte und durch Ihn erfüllte Gesetz als solches ihnen von gar keinem Nutzen, für sie garnicht mehr brauchbar sei, daß sie, in jedem Sinne des Wortes dem Drucke des Gesetzes schon entwachsen, das Gute garnicht mehr als Gebot, als einen ihrem Willen und ihrer Neigung entgegengesetzten Imperativ kennen, vielmehr lediglich aus dem freien Triebe des Geistes das Gute vollbringen. Dieses war nämlich der Grundgedanke jenes, schon in der Reformationszeit aufgekommenen, von Luther bekämpften Antinomismus, welchen der wohlmeinende, aber an einiger Unklarheit leidende protestantische Theologe Agricola aufstellte, indem er jederlei Brauch des Gesetzes für die Christen in Abrede stellte. Nicht, als hätte er die Freiheit zu sündigen gelehrt: er darf keineswegs mit den früher von uns betrachteten Erscheinungen des Antinomismus zusammengestellt werden. Indem er aber davon ausging, daß wir nicht durch das Gesetz, sondern durch das Evangelium erlöst seien, welches uns von dem Fluche des Gesetzes frei gemacht habe, behauptete er, daß ein wiedergeborner Christ mit dem Gesetze Nichts zu schaffen habe, sondern in seiner ganzen Lebensbewegung ausschließlich durch die Liebe Christi und den Geist Christi sich bestimmen lasse, sowohl der Welt abzusterben, als auch in einem neuen Leben zu wandeln, gleich einem Sterne, welcher seine Bahn mit Nothwendigkeit beschreibe. Er lehrte, daß die Predigt der Buße für die Unbekehrten nicht eine Gesetzespredigt sein dürfe, sondern nur eine Verkündigung von der Liebe Christi in seinem Leiden und Sterben um unsrer Sünden willen, als dem wirksamsten Mittel, unsre Herzen zur Bekehrung zu bewegen. Und noch weniger dürfe den gläubigen Christen das Gesetz gepredigt werden, da sie Nichts hören sollten als das Evangelium, die frohe Botschaft. (Moses gehöre allein in die

Rathsstube.) Von Gebot und Befehl könne hier nicht die Rede sein, sondern allein von den Einladungen und Aufforderungen der Gnade. — Gegen diese falsche Genialität, welche gänzlich übersieht, daß die Wiedergebornen von der Mannesreife in Christo noch weit entfernt und in vielen Beziehungen nur Anfänger sind auf dem Wege zur Vollkommenheit, macht Luther geltend: das Gesetz müsse sowohl Wiedergebornen als Unwiedergebornen gepredigt werden, Diesen, damit sie aufgeweckt und heilsam erschreckt werden, Jenen, damit sie nicht in sündhafte Ruhe, Sicherheit und Gleichgültigkeit verfallen. Demzufolge hat die lutherische Theologie die gesunde Lehre behauptet, und zwar durch ihre Darstellung des dreifachen Gebrauches (Nutzens) des Gesetzes. Der Gebrauch des Gesetzes ist nämlich theils ein äußerlicher, bürgerlicher (usus politicus s. civilis), um in der menschlichen Gesellschaft Zucht und Ordnung zu halten; theils ein innerlicher, erziehender (usus elenchticus s. paedagogicus), um in den Seelen die Erkenntniß der Sünde, die Furcht Gottes und die Schrecken des Gewissens hervorzurufen, und dadurch ein Zuchtmeister auf Christus hin zu werden; theils endlich ein belehrender (usus didacticus, normativus, s. tertius) gerade für die Wiedergebornen*). Obgleich Diese nämlich das Gesetz in ihrem Herzen haben, und, könnte nur das neue Leben in ihnen seine volle Kraft entfalten, gleich jenen Himmelskörpern, die ruhig ihre Bahnen beschreiben, in dem neuen Leben wandeln würden: so sei doch einmal in ihnen noch der alte Adam, und sie seien noch nicht zu solcher Reife in Christo gekommen, um der Zucht und Vermahnung des Gesetzes ganz entbehren zu können. Sie bedürfen es noch, sich im Spiegel des Gesetzes zu betrachten, und müssen sich manches Mal zum Gehorsame Christi zwingen. Dieses heißt mit andren Worten: die Vermählung von Pflicht und Neigung, also das Normale im christlichen Leben, kann in

*) Form. Concord. De tertio usu legis: Tertius usus ad renatos pertinet, non quatenus iusti, sed infirmitati adhuc obnoxii sunt.

Folge der „uns immerdar anklebenden Sünde" (Hebr. 12, 1), welche in den Wiedergebornen zwar gebrochen, aber nicht ausgerottet ist, noch keine vollkommen vollzogene, absolut unauflösliche heißen; und in dem Leben jedes Wiedergebornen kommen Stunden und Zeiten vor, in denen der Imperativ der Pflicht, welcher mit dem neuen Liebestriebe noch nicht Eines ist, aufgerufen werden muß. Also behauptet unsre lutherische Ethik einen relativ gesetzlichen Standpunkt noch innerhalb des evangelischen Standpunktes, während zu gleicher Zeit dem Christen allerdings die Aufgabe gestellt wird, diesen Gebrauch des Gesetzes je mehr und mehr überflüssig zu machen dadurch, daß er diejenigen Momente, in denen das Gesetz sich ihm lediglich als Imperativ darstellt, ohne mit den Antrieben der Liebe Eins zu sein, in denen er zur Befolgung seines christlichen Vorsatzes, welcher aber mit dem productiven Geistesleben keineswegs schon identisch ist, sich selber noch zwingen muß, wachend, betend, ringend, immer völliger aus seinem Leben verschwinden lasse.

Wenn man in unsern Tagen den Vorschlag gemacht hat, die zehn Gebote aus dem Katechismus auszuscheiden, weil das Gesetz nicht mehr zur christlichen Kinderlehre gehöre, und die Christen jetzt nach dem Antriebe des Geistes leben: so offenbart sich hierin wieder der schon von Luther bekämpfte Mangel an der Erkenntniß der Oberherrlichkeit Christi, seiner nicht allein mittheilenden, sondern auch verpflichtenden, göttlichen Auctorität, und zugleich der nämliche Mangel an Selbsterkenntniß. Das Wahre der Sache ist dieses, daß die zehn Gebote, welche Christus nicht aufgelöst, sondern erfüllt und zu ihrer Vollkommenheit verklärt hat, richtig ausgelegt werden sollen, nämlich nicht im Geiste des alten, sondern des neuen Testaments, in dem Alles erneuenden Geiste Christi und der Anleitung gemäß, welche Er uns gegeben hat. Unwahr aber und eine Verkehrung der evangelischen Lehre ist die Vorstellung, daß die Lehrer und Prediger des Evangeliums sich ihrer Pflicht, das Gesetz sowohl für Unwiedergeborne, als für Wiedergeborne auszulegen und zu predigen, ent-

schlagen könnten, die Vorstellung, daß die Wiedergebornen schon so vollkommen seien, daß sie des, im Vorhergehenden erwähnten, dritten Gebrauches des Gesetzes nicht mehr bedürften, oder gar, daß die Wiedergebornen — denn auch diese rein antinomistische Wendung kann man der Sache geben — auf sittliche Vollkommenheit verzichten, und hinsichtlich der Forderungen des Gesetzes sich in höchst bedenklicher Glaubensgenialität einem ungenirten laisser aller hingeben dürften. Diese Verirrung, welche die zehn Gebote aus dem Katechismus streichen möchte, und in ihrer Unklarheit nahe daran ist, sogar den Pflichtbegriff aus dem Christenthume auszuschließen, spricht sich manchmal in dem Satze aus, daß das Evangelium Christi kein Gebot, sondern ein gnadenreiches Anerbieten sei. Die Wahrheit ist, daß es freilich Gnade und Gabe ist, und kein solches Zwangsgebot, das durch äußere Macht durchgeführt werden sollte, um aus Menschen Christen zu machen. Die große Unwahrheit aber ist, daß das Evangelium, weil es gnädige Einladung und Darbietung sei, darum nicht zugleich ein Pflichtgebot für das Gewissen enthalte, daß Christus der Herr nur als mittheilende, nicht zugleich als verpflichtende Gewalt und Auctorität gelten dürfe, welche den Menschen hinsichtlich ihrer persönlichen Stellung zum Evangelium eine Verantwortung auferlege, ja, die Pflicht, zu glauben. Denn es heißt ebensowohl: du sollst glauben, wie es heißt: du sollst lieben, sollst Gotte geben, was Gottes ist, Gotte dem Herrn die Ehre geben, dadurch, daß du Glauben habest an Den, welchen Er gesandt hat; es ist Christi Anspruch und Recht, daß du an ihn glaubest, und deine Pflicht ist, dich erlösen zu lassen. Und, wenn wir anders aus der Wahrheit sind, will Er selbst uns zum Glauben verhelfen. „Thut Buße (bekehret euch), und glaubet an das Evangelium!" (Marc. 1, 15). Hören wir hier nur die sich anbietende Gnade, und nicht zugleich die heilig verpflichtende Auctorität? Wäre es nicht wirkliche Pflicht, zu glauben, beruhete das Glauben allein auf dem freien Triebe des Geistes und der Liebe: wie könnte alsdann der Herr sagen, daß es eine

inde sei, nicht an ihn zu glauben (Joh. 16, 9. 15, 22 ff.)? Wie
inte er alsdann sagen: „Wer nicht glaubet, wird verdammet
rden" (Marc. 16, 16)? Wie könnte er alsdann bei seiner
iederkunft die Welt nach dem Worte, das er geredet, richten?
oh. 12, 48). — Das gnadenreiche Anerbieten enthält also in
Thut ein Gebot, oder eine Pflichtforderung. Und wenn heu-
es Tages Manche uns vielleicht fragen, ob die Menschen denn
ch zu einem blinden Auctoritätsglauben verpflichtet werden
len: so wollen wir dagegen eine andere Frage stellen, ob
in ein blinder Glaube gefordert werde, wenn unser Heiland
icht: „Suchet, so werdet ihr finden; bittet, so wird euch ge-
en!" oder wenn er spricht: „So Jemand will Deß Willen
in, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre
n Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede" (Joh. 7, 17);
er wenn der Apostel spricht: „Mit Offenbarung der Wahrheit
veisen wir uns wohl gegen Aller Gewissen vor Gott" (2 Kor.
2). In diesem Sinne wendet die göttliche Hoheit und Aucto-
ät sich an die Einzelnen und an die Völker, sowohl mit ihrer
ldvollen Darbietung, als mit ihrer ernstlich verpflichtenden For-
ung. Und diese Pflichtforderung erstreckt sich ohne Unterlaß
er das ganze Menschenleben in demselben Umfange, in welchem
erhaupt die Rede ist von der freien Aneignung der Allen dar-
otenen Gnade Gottes.

ottes erziehende Gnade in Christus. Christus und die Völker.

§. 144.

Man hat gefragt: ob Christus ein Gesetzgeber sei? Ebenso-
hl kann man fragen: ob er ein Erzieher sei, ob die durch ihn
tiftete Oekonomie des Heils zugleich eine pädagogische Be-
itung habe? Und die Antwort auf beide Fragen muß ähnlich
sfallen. Er ist nicht ein solcher Erzieher oder Zuchtmeister,

wie Moses war, ist nicht gekommen, um eine neue theokratische Verfassung mit neuen bürgerlichen Zwangsgesetzen und Cäremonialgeboten zu stiften, und durch diese die Menschen für das Reich Gottes heranzuziehen. Dennoch darf und soll man reden von der erziehenden Gnade Gottes in Christus. Denn Gottes „heilsame", d. i. beseligende Gnade ist allen Menschen erschienen, und sie erzieht uns (παιδεύουσα ἡμᾶς), daß wir verleugnen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste, und züchtig, gerecht und gottselig leben in dieser Welt (Tit. 2, 11—12). Gottes Gnade in Christus erzieht uns durch die Leitung (Wegweisung) und Zucht des Geistes, durch äußere und innere Führungen, weßhalb auch der Verfasser des Briefes an die Hebräer (12, 5. 11) ausruft: „Mein Sohn, achte nicht gering die Züchtigung des Herrn, und verzage nicht, wenn du von ihm gestraft wirst; denn welchen der Herr lieb hat, Den züchtiget er." „Alle Züchtigung, wenn sie da ist, dünkt sie uns nicht Freude zu sein, sondern Traurigkeit; aber darnach wird sie geben eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit Denen, die dadurch geübet sind." Die erziehende Gnade hat ihr Princip in der heilbringenden, beseligenden, und schöpft alle ihre Motive aus dieser: durch alle ihre Einwirkungen will sie in dem Menschen entwickeln, was die Gnade bei ihm niedergelegt hat. Und wie Gottes erziehende und züchtigende Gnade in Christus sich in dem Leben des Einzelnen erweist, so auch im Leben der Völker.

Denn zu denken, daß die Gewalt und Vollmacht Christi sich nur auf das Einzelleben, oder höchstens auf das Hauswesen, auf die Familie erstrecken solle, aber nicht auf das öffentliche Leben, nicht auf Volk und Staat, ist ein großer Irrthum, eines der Producte der verkehrten Emancipation. Er hat die Ehe als göttliche Ordnung bestätigt; aber ebenso gebeut er auch, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist, und bestätigt sogar den heidnischen Staat als eine göttliche Ordnung. Doch das grundlegende Wort, durch welches er seine Oberhoheit über die menschliche Gesellschaft feststellt, ist sein kö-

niglicher Befehl an die Jünger: „Gehet hin und lehret, ja, machet alle Völker zu meinen Jüngern, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehret sie halten Alles, was ich euch befohlen habe; und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende" (Matth. 28, 19—20). Dieses mächtige Wort enthält eine Welt von Gedanken, eine unendliche Fülle von Consequenzen, obgleich wir weit entfernt sind, alle aus demselben abgeleiteten Consequenzen auch unserseits einzuräumen. Er sagt nicht: „Machet unter allen Völkern hier Einen und dort Einen zu Jüngern, führet meiner Gemeinde etliche Einzelne zu." Ausdrücklich sagt er: „Alle Völker machet zu Christen", wodurch er es kund thut als seinen Willen, daß seine Kirche erscheine als die Kirche der Völker des ganzen Erdbodens, daß alle Völker der Welt als eine große Familie unter Ihm gesammelt werden, dem Sohne, dem (von dem ewigen Vater selbst) „gegeben sei alle Herrschergewalt und Auctorität (ἐξουσία) im Himmel und auf Erden", ein Wort, welches seinen Gedanken einer Christenheit ausspricht. Wir können aber unmöglich annehmen, was so vielen andren Aussprüchen des Herrn widerspräche, daß der Herr bei diesem weltumfassenden Auftrage vorausgesetzt habe, ganze Völker und alle Einzelnen würden echte Christen, wahre Jünger werden, so daß der Begriff der Volkskirche und der Begriff der Gemeinde der Heiligen, der wahrhaft Gläubigen, zusammenfielen und sich einander deckten. Denn von einer jeden Zeit gilt jenes Wort, daß Viele berufen, Wenige aber auserwählt sind. Wenn nichtsdestoweniger der Herr das Haus voll haben will (Luc. 14, 23), wenn er also will, daß alle Nationen als solche sollen Christen werden: so können wir Dieses durchaus nicht anders als in dem Sinne verstehen, daß der Herr mit diesem Worte zugleich seiner Kirche die Mission verliehen habe, eine völkererziehende Macht zu sein. Auch lehret uns die Geschichte, daß die Kirche Christi als Völkerkirche eine große pädagogische Anstalt gewesen ist und noch heute ist, welche auf Grund der Kindertaufe — denn Kindertaufe

und Volkskirche stehen in einem, schon früher angedeuteten, inneren und nothwendigen Verhältnisse — für das Reich Gottes erzieht, damit Diejenigen, welche in *socialer* Bedeutung der Kirche als Mitglieder angehören, sofern sie Glieder der großen Gemeinschaft sind, auch dazu gelangen mögen, daß sie in *persönlicher* Bedeutung zur Kirche gehören, d. h. zu der Zahl der wahren Gläubigen, zur Gemeinschaft der Heiligen (congregatio sanctorum), welche die Kirche in engerem, oder im eigentlichen Verstande ist (ecclesia proprie Conf. A. 8). Aber bei dieser Auffassung des göttlichen Befehls: „Machet alle Völker zu Christen", und des hieraus resultirenden pädagogischen Charakters der Kirche, entsteht folgende große Frage: wie wird es der, als pädagogische Völkeranstalt bestehenden, Kirche möglich, ihren *evangelischen* Charakter zu bewahren, und nicht zu einer bloßen Gesetzeskirche zu werden, nicht auf den Standpunkt des Mosaismus herabzusinken, auf welchem die religiösen Bestimmungen zugleich äußerliche Rechtsbestimmungen und dadurch Zwangsverfügungen werden, welches eben das Unevangelische ist? Die Gefahr und Versuchung zu dem Letzteren liegt nahe, sofern die christliche Kirche in diesem ihrem zeitlichen und irdischen Dasein nicht umhin kann, sich selber eine Verfassung zu geben, wodurch sie sich äußerlichen Rechtsbestimmungen unterwirft, und zumal alsdann, wenn sie zur Volkskirche wird, wodurch sie zugleich in ein inniges Verhältniß zum Staate und zu seiner ganzen äußerlichen Rechtsordnung tritt.

Daß die Lösung dieser Aufgabe, nämlich die richtige Vereinigung des evangelischen und pädagogischen Charakters der Kirche — eine Lösung, zu welcher der Herr und die Apostel keine *unmittelbare* Anweisung ertheilt, sondern welche sie der geschichtlichen Entwickelung überlassen haben — nichts Leichtes sei, davon giebt uns die Geschichte eine sehr umfang- und lehrreiche Anschauung. Freilich dürfen wir in der völkergeschichtlichen Führung der Kirche niemals die providentielle Seite der Sache übersehen: aber ebenso unverkennbar zeigt uns die Geschichte, daß

die Bedeutung der pädagogischen Mission der Kirche vielfach und in vielen Hinsichten mehr im Geiste des Alten als des Neuen Testaments verstanden worden sei. Schon Augustin, der große Lehrer des Evangeliums, welcher — wenn es sich um die großen Fragen der Sünde und Gnade handelt — heute noch redet, obgleich er gestorben ist, war in dem Irrthume befangen, daß in dem Ausspruche des Herrn: „Nöthige sie, herein zu kommen" (Luc. 14, 23), eine Berechtigung liege, Menschen durch äußeren Zwang zum Eintritte in die Kirche zu bewegen. Und der Kirchenstaat des Mittelalters stellt wirklich eine Theokratie nach mosaischem Vorbilde dar, in welcher die Kirche über den Staat herrschte, in welcher der unsichtbare, erhöhte Christus als ein neuer Moses betrachtet wurde, der als „der Herzog" sein Volk durch die Wüste in das gelobte Land führte, und mehr als Gesetzgeber und Weltrichter den Völkern galt, denn als Erlöser, in welcher aber in Wirklichkeit die göttliche Gewalt und Auctorität Christi vor derjenigen der Kirche und des sichtbaren Statthalters (Stellvertreters) Christi zurücktreten mußte, in welcher ein umfassendes Gesetzessystem ausgestaltet wurde, nicht etwa für die Lehre allein, sondern ganz besonders für das Leben, ein kanonisches Recht, unzählige religiöse und moralische Gebote als ebensoviele Rechtsbestimmungen aufstellend, deren Uebertretung aber durch den weltlichen Arm, welcher der Kirche sein Schwert leihen mußte, bestraft wurde. Gegen diese Theokratie protestirte die Reformation, indem sie von solcher Zwangserziehung — welche immerhin für eine gewisse Zeit, für die barbarischen, allem Höheren so schwer zugänglichen Nationen des Mittelalters, ihre Bedeutung haben mochte —, also von dem alttestamentlichen Verständnisse der göttlichen Zucht, zurückkehrte zu der wahren, heilsamen Gnade Gottes selbst, und mit allen den falschen Auctoritäten brechend, sich wiederum beugte vor Christi, des wahrhaftigen Erlösers eigener Auctorität, um in Kraft lebendigen Glaubens im innersten Gemüthe die wahrhafte Vereinigung von Auctorität und Freiheit wiederzugewinnen. Und dennoch — so vielfach es auch

in lutherischen Bekenntnissen, Kirchenordnungen und Liedern wiederhallt, daß Moses' Reich jetzt vorüber sei — ist die alttestamentliche Erziehung und Zucht wieder aufgekommen in der protestantischen Staatskirche, in welcher der Staat die Kirche sozusagen sich selber eingegliedert, sie absorbirt hat, so daß der christliche Staat selber ein Zuchtmeister auf Christum ward, „beide Gesetzestafeln" aufrecht hielt und die Gebote der ersten Tafel, die reine Lehre und den wahren Gottesdienst, durch Zwangsbestimmungen zur Geltung brachte, die Mitglieder der Kirche nicht bloß zu äußrer Ordnung, sondern sogar zum Worte und zu den Sacramenten „nöthigte." Auf vielen Punkten blickte hier die theokratische Idee des Alten Testaments wieder durch, mochte es auch gerade nicht der Papst sein, sondern der Landesherr, welcher, besonders im siebenzehnten Jahrhunderte, unter der Aegide des politischen Absolutismus, sich geberdete als der Vicarius Gottes und Christi.

Erst in unsren Tagen ist der staatskirchliche Zwang aufgehoben worden durch das große Princip der Religionsfreiheit. Sie, welche verbietet, den Gewissen der Menschen irgend einen Zwang anzuthun, ist keineswegs nur als eine Wirkung der negativen, religionslosen Emancipation anzusehen, sondern auch als eine Frucht der aus dem Christenthume selbst gebornen Emancipation. Das Evangelium muß selbst die Religionsfreiheit verlangen, damit es von den Menschenherzen in Wahrheit angeeignet werde; und wenn Christus sagt: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist", so faßt dieses welthistorische Wort auch die Forderung der Religionsfreiheit in sich. Denn Gotte geben, was Gottes ist, nämlich sein Herz und seines Herzens Bekenntniß, Dieß kann Niemand, es sei denn, daß er sich dazu frei bestimmen darf. Je weiter die Segnungen der wahren Religionsfreiheit sich verbreiten: desto mehr werden die Menschen auch zur Selbsterziehung und zur Selbstverantwortlichkeit aufgerufen werden, desto mehr wird alsdann die erziehende Macht des Christenthums, in immer weiteren Kreisen, ihren ethischen Charakter in dem Einflusse offenbaren, welchen sie durch

Wort und Unterricht, durch Sitten und Cultur, sowie durch die vom Geiste Christi angehauchten Institutionen ausübt, aber auch gerade deßhalb die gebührende Rücksicht nehmen auf die individuelle Freiheit, was keineswegs gleichbedeutend ist mit Indifferentismus und charakterloser Nachgiebigkeit gegen einen falschen, gemeinschaftauflösenden Individualismus. Eine der unabweislichen Forderungen der Zeit ist diese, daß Kirche und Staat ihre besondren Gebiete klarer und gründlicher unterscheiden müssen, was aber durchaus nicht auf Separation und Scheidung, also nicht auf Zerstörung ihrer inneren Harmonie und ihres friedlichen Zusammenwirkens hinauskommt. Ja, jener Ausspruch unsres Herrn und Meisters wird gerade in unsern Tagen mit der Kraft einer neuen Gegenwart, mit dem Bewußtsein, daß seine Stunde jetzt geschlagen habe, ausgesprochen. Eine Forderung der Zeit ist es, daß die Kirche ein größeres Selbstbestimmungsrecht wiedergewinne und ihre Organisation, ihre Gemeinschaftsordnung und Verfassung sich selber gebe. Man vergesse aber nicht, was Viele zu vergessen geneigt sind: solange noch von einer Verfassung oder äußeren Ordnung für die Kirche die Rede sein kann — und sie wird gelten, solange die Kirche in dieser ihrer irdischen Daseinssphäre sich befindet, wie man auch im Uebrigen ihre Lage sich denken möge — so lange muß sie ja, selbst bei völliger Ausschließung alles Gewissenszwanges, unter äußerlichen, wenn auch selbstgegebenen Rechtsbestimmungen existiren, welchen ihre einzelnen Mitglieder, sofern sie dieses bleiben wollen, schlechterdings sich zu fügen haben, solange wird auch in der Kirche ein äußerliches Gesetzes-Moment, ein nomistisches Moment, übrig bleiben, welches eben nicht mit dem Ideale der evangelischen Freiheit, der Freiheit der Kinder Gottes, übereinstimmt. Als irdische Gemeinschaft mit äußerlichen Ordnungen, mit einer Mischung reiner und unreiner, lebendiger und todter oder halbtodter Glieder, wird zu aller Zeit die Kirche von dem Himmelreiche, welches der Herr in seinen Gleichnissen darstellt, und welches hienieden niemals zu vollkommener Erscheinung

kommt, sehr verschieden sein. Und zu dieser Verschiedenheit, diesem Contraste, gehört auch, daß sie von dem äußerlichen Gesetze, von äußerlichen Rechtsbestimmungen, von allen den gelegentlichen Reibungen, wie sie von dem Wechselverhältnisse von Recht und Freiheit nun einmal unzertrennlich sind, niemals völlig frei werden wird. Zwar ist es das Staatswesen, in welchem formale Rechtsbestimmungen zunächst und vorzugsweise ihre Darstellung finden: aber unumgänglich nöthig sind sie für jede irdische Gemeinschaft, welche als solche in die Außenwelt treten will, und welche dadurch eine mit dem Staate verwandte und analoge Seite hat. Und jede äußerliche Rechtsbestimmung führt immer in der einen oder andren Beziehung auch eine äußerliche Einschränkung, einen gewissen Zwang mit sich. Excommunication, Ausschließung des mit der Gemeinschaft absolut Unverträglichen erscheint Demjenigen, der selber in ihr zu verbleiben wünscht, als Zwang; kirchliche Zucht und Ordnung wird für Jeden, welcher sich nicht freiwillig ihr unterwirft und dennoch sich zum Austritte nicht entschließen kann, zu einem willkürlichen und drückenden Zwange. Diese Beschränkungen gehören mit zur Unvollkommenheit der ganzen irdischen Oekonomie; und eine gewisse gêne derselben ist wie jener Kobold im Märchen, welcher bei jedem Wohnungswechsel hartnäckig mit umzieht. So lange der jetzige Weltlauf mit Gesetzen und äußeren Rechtsordnungen, deren Ausführung mit tausenderlei Umständen und Zufälligkeiten verknüpft ist, noch fortdauert, wird die Einheit von Autorität und Freiheit, sowohl in der Kirche als im Staate, stets mit großer Relativität behaftet sein. Nur im „tausendjährigen Reiche" können wir uns Staaten vorstellen, in welchen, wie in einem vorübergehenden „Frieden auf Erden", einem beruhigenden, aber bald verschwindenden Abendrothe, die Conflicte zwischen Auctorität und Freiheit sich auflösen werden, allgemeine Zufriedenheit, unter der relativ vollkommensten, mit diesen irdischen Daseinsbedingungen überall vereinbaren, Gestalt der Dinge, sowohl bei den Regierenden als bei den Regierten herrschen wird, weil alsdann Beide sich unter Christi Herrschaft

beugen, der Satan aber gebunden ist. Unter dem gegenwärtigen Weltlaufe kann jene friedvolle Einheit nur in dem unsichtbaren Reiche der Gnade, nur in Glauben und Liebe, nur in dem innersten Heiligthume des Gemüthes vorhanden sein: denn dieses liegt höher, als der Staat, höher auch als die sichtbare Kirche. Das irdische Stückwerk wird alsdann erst völlig aufgehoben und für immer beseitigt werden, wann durch die letzte große Weltkrisis hindurch das Vollkommene zu Tage tritt, wann die wahre, vollendete Theokratie erscheint, in welcher Gott allein herrschen und Sein Geist Alles in Allem sein wird, Kirche und Staat aber als äußere Institutionen nicht mehr bestehen, wann Christus das Reich dem Vater übergeben, alle relative Auctorität, Obrigkeit und Gewalt aber aufgehört hat.

Wie wenig unter den gegenwärtig vorhandenen Bedingungen ein vollkommener Gesellschaftszustand zu erwarten sei, erhellt schon daraus, daß es in jedem Volke eine zwiefache Grundströmung giebt, die des Glaubens und die des Unglaubens, daß in Folge der fortschreitenden Emancipation auch der Unglaube mit seinen Doctrinen, und zwar als eine öffentliche, mit dem Glauben wenigstens gleichberechtigte, Auctorität sich geltend machen wird, um sein desorganisirendes Gepräge dem öffentlichen Leben und dessen Institutionen aufzudrücken, was schon in mancherlei Zeichen sich ankündigt — also einen inneren Widerspruch im Volksleben, dessen Entwickelung zwar periodenweis sistirt und zurückgedrängt werden kann, während, wie die Schrift es nennt, der Satan und seine versuchenden Mächte gebunden sind, welcher aber zuletzt dazu führen muß, überall die Einheit des Volkslebens selbst zu zersprengen, so daß jedes Volk sich gleichsam spalten und in zwei Völker oder zwei Lager auseinander gehen wird.

Auctorität und Freiheit in der Gesellschaftsentwickelung. Conservativismus und Fortschritt.

§. 145.

Auf dem geordneten Verhältnisse zwischen Auctorität und Freiheit beruht jede organisirte Gemeinschaft: denn keine gesellschaftliche Ordnung ist ohne das gegenseitige Verhältniß zwischen Obrigkeit und Unterthanen, Regierung und Regierten, Leitern und Geleiteten denkbar, was indeß eine relative Selbständigkeit der Letzteren durchaus nicht ausschließt. Aber sowie wir im Früheren in Betreff des Gesetzes den Satz erörtert haben, daß es zu gleicher Zeit unveränderlich und veränderlich sei: so muß von der Auctorität Dasselbe gesagt werden. Allerdings ist die göttliche Auctorität in sich selber immer dieselbe: aber ihre Offenbarung hat sich, in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Erziehungsplane, einer zeitlichen Entwickelung unterworfen. Der alte Bund wird von dem neuen abgelöst, in welchem die göttliche Herrschaft und Auctorität erst in Christus ihre vollkommene Offenbarung findet. Christus aber ist Derselbe gestern und heute und in alle Ewigkeit. Das göttliche Wort also, Gesetz und Evangelium, bleibt durch alle Zeiten hindurch dasselbe. Aber die Auslegung desselben, seine Anwendung, seine Einführung in die Wirklichkeit des Lebens, ist der Kirche, als der Haushälterin über Gottes Geheimnisse, anvertraut. Und obschon der Kirche von dem Herrn Sein Geist, welcher uns in alle Wahrheit führt, verheißen ist, hat er doch keineswegs seiner Kirche Unfehlbarkeit gewährt im Sinne der römischen Kirche. Demnach ist die Auctorität der Kirche sowohl hinsichtlich der Lehre, als der gottesdienstlichen Einrichtungen und der Verfassungsbestimmungen, nur eine relative, besitzt ihre Gültigkeit allein in ihrer Uebereinstimmung mit der absoluten Auctorität, d. i. dem göttlichen Worte,

und bedarf von Zeit zu Zeit der Reformen. Und der Staat, obgleich an sich eine göttliche Ordnung, hat ebenso seine menschliche und daher wandelbare Seite. Denn weder diese, noch jene Regierungsform, weder diese noch jene Staatseinrichtungen, weder dieses noch jenes Verhältniß der verschiedenen Gesellschaftsclassen zu einander, sind durch das göttliche Wort fixirt und als allein berechtigt hingestellt worden. Diese unsre protestantische Anschauungsweise, welche wir von den Reformatoren gelernt haben — denn sie unterschieden scharf zwischen göttlichem und menschlichem Rechte, und waren sogar bereit, selbst dem Papste eine höhere Stellung und Gewalt zuzuerkennen, sofern er dieselbe lediglich als ein menschliches, geschichtliches Recht beanspruchen und auf die Unfehlbarkeit verzichten wolle — diesen unsren evangelischen Standpunkt behaupten wir gegenüber der papistischen Anschauung von dem Wesen der Auctorität, einer Ansicht, deren Hauptirrthum auf einer verhängnißvollen Vermengung beruht, nämlich der Vermengung und Verwechslung des göttlichen und menschlichen Rechtes, des absoluten, zu jeder Zeit gültigen Rechtes mit dem relativen, bloß geschichtlichen und temporären Rechte. So will de Maistre, welcher zu den berühmtesten unter den contrerevolutionären Schriftstellern gehört, nicht allein die Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche geltend machen, sondern zugleich auch die göttliche Stiftung der Monarchie, und nicht bloß der Monarchie, sondern auch des Adels. Der Adel sei Gottes Bevollmächtigter im Verhältniß zu den niedriger gestellten Unfreien, die Fürsten seien Gottes Bevollmächtigte und Statthalter (vicaires) im Verhältnisse zum Adel, die Hierarchie aber Gottes Bevollmächtigte im Verhältnisse zu den Fürsten — ein System göttlicher Auctoritäten, welchem gegenüber die jedesmal Untergebenen sich nur als die völlig passiv Gehorsamen zu verhalten haben. Es ist eben das mittelalterliche Ideal, welches ihm vorschwebt, und welches er in seinen Erklärungen gegen die französische Revolution mit glühender Phantasie und romanti-

scher Empfindung wieder und wieder anpreist*). Was zu einer gewissen Zeit, unter gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen, allerdings ein menschliches, geschichtliches, somit wandelbares Recht besaß, dafür nimmt er, in abstracter Betrachtung, ein unbedingt göttliches Recht in Anspruch, welches den Maaßstab abgebe für alle Zeiten; und Alles, was von Diesem abweicht, oder sich dagegen auflehnt, betrachtet er als Aufruhr und Gottlosigkeit. Dieser Verwechslung menschlichen und göttlichen Rechts kann man, wenn auch nicht mit so scharf abgestochenen Grenzen und Formen, wie bei de Maistre, auch bei einigen protestantischen Schriftstellern begegnen, welche es zu ihrer Aufgabe machen, das Bestehende aufrecht zu halten. Aber sowohl auf Grund der heil. Schrift als der Geschichte müssen wir hiegegen protestiren. Freilich hätte Gott die Sache uns viel leichter machen, hätte uns vor manchen kirchlichen und politischen Parteikämpfen bewahren können, wenn er durch Christus eine allgemeine, alle Völker umfassende Theokratie, einen äußeren Rechtsbestand nach dem mosaischen Vorbilde hätte aufrichten lassen, wie dieses der Traum des Mittelalters gewesen ist: denn hierin würde eine Menge von Fragen ihre Lösung gefunden haben, durch welche so manche schmerzliche, leidensvolle Krisen für die Menschheit herbeigeführt werden. Die Geschichte lehrt uns aber, daß es seine Absicht nicht gewesen ist, eine Theokratie in diesem Sinne aufzurichten.

Je mehr wir aus der Geschichte selbst uns über den Erziehungsplan, den Gott mit dem menschlichen Geschlechte hat, unterrichten, desto deutlicher erkennen wir es als etwas seiner göttlichen Auctorität und ihrem Walten wesentlich Eigenthümliches, daß sie die menschliche Freiheit respectirt, erkennen als seine heilige Absicht, den Menschen zur Freiheit zu erziehen, d. h. zur freien

---

*) Jos. de Maistre, Essai sur le principe générateur des constitutions politiques. — Soirées de St-Pétersbourg. 1821. — Stahl, Philosophie des Rechts. I, 543.

Einheit mit der göttlichen Auctorität, erkennen es als ein wesentliches Moment in Gottes Erziehungsplane, daß der Mensch zum selbstthätigen Mitwirken bei seiner eigenen Erziehung herangebildet werden soll, daß Gott also das menschliche Irren und Fallen nicht hindert, ihn nicht von unreifen und falschen Experimenten der einen und andren Art zurückhält, damit er unter solchen stets erneuten Versuchen Erfahrungen mache, durch welche er bewogen werde, freiwillig und mit voller Ueberzeugung sich der Wahrheit hinzugeben. Daher die Langsamkeit, mit welcher Gott den Menschen von Stufe zu Stufe führt, und das nicht auf gerader Linie, sondern öfter durch viele Kreuz- und Querwege. Und daher die viele Unvernunft, welche sich durch die Geschichte der Menschheit hindurchzieht, ungeachtet der tiefen providentiellen Vernunft, welche für jede ernstere Betrachtung so offen am Tage liegt. Nichts kann ungereimter sein, als in der Geschichte nichts Anderes, als die Entfaltung einer bloßen Vernunftnothwendigkeit sehen, und Alles, was in der Geschichte einmal „wirklich" geworden ist, als „vernünftig" nachweisen zu wollen. Auf das Verhältniß von menschlicher Auctorität und Freiheit angewandt, will Dieses sagen, daß Gott uns in Christus, in seinem Worte und Geiste, nur das absolute Auctoritätsprincip gewähret hat, in seinen heiligen Ordnungen uns nur die allgemeine Grundlage für das Gemeinschaftsleben dargeboten, aber es dem Menschen selbst überlassen, auf dieser göttlichen Grundlage, unter den Führungen seiner Vorsehung und der Leitung seines Geistes, den Gemeinschaftsbau allmählich aufzuführen. Daher das Wechselvolle auf der menschlichen Seite der Auctorität. Je weiter die Entwickelung der Freiheit fortschreitet, je mehr diese von einer niederen Stufe zu einer höheren sich erhebt: desto mehr entwächst sie auch den niederen Gestalten der Auctorität und dem hiermit gegebenen niederen und unwürdigeren Abhängigkeitsverhältnisse. Denn die menschliche Freiheit kann sich freiwillig nur unter eine solche Auctorität beugen, deren nicht bloß äußere, geschichtlich überlieferte oder bloß thatsächliche,

sondern deren innere, d. i. ethische Rechtmäßigkeit sie anerkennt. Freiwillig, im vollen Sinne dieses Wortes, kann sie sich allein derjenigen Auctorität fügen, zu welcher sie nicht nur in Scheu und Ehrfurcht emporblickt, sondern durch welche sie sich selbst gehoben und gestärkt fühlt, in welcher sie zu sich selber kommt und sich selbst gewinnt: denn die echte Auctorität wirkt allezeit freimachend. Wenn aber die Freiheit von veralteten, abgelebten Auctoritäten sich emancipirt, welche nicht länger im Gewissen vor Gott binden und verpflichten können — wie die römische Kirche zu Luther's Zeit, und fügen wir hinzu, auch heute nicht —, so gilt auch hier die Regel: „nicht bloß aufzulösen, sondern auch zu erfüllen" und zu vollenden, auf daß eine neue und höhere Gestalt der Auctorität sich erheben könne. Gesetzt aber auch, daß ein Volk seine Obrigkeit sich selbst erwählt, so muß es dennoch, nachdem diese erst gegeben ist, sich unter dieselbe als eine über ihm stehende Macht beugen, gleichwie auch die Ehe, obschon sie auf der freien Wahl der Individuen beruht, dennoch, nachdem sie einmal eingegangen ist, eine über den Individuen stehende Ordnung ist, welche diese nicht willkürlich brechen dürfen. Allein dieses Wort: eine Ordnung über den Individuen, wird niemals zu einer Wahrheit werden, solange die religiöse Basis fehlt, solange nicht erkannt wird, daß alle Gewalt und Obrigkeit, und das mit ihr gegebene Ueber- und Unterordnungsverhältniß, von Gott ist. Die Völker können vielen Gestalten menschlicher Auctorität entwachsen, können über diese oder jene, auf ihre Erziehung angelegte, Erscheinung der göttlichen Auctorität hinauskommen: aber der göttlichen Auctorität selbst, dem Christenthume, können sie nicht entwachsen, über dieses niemals hinauskommen, wenn sie auch durch neue Sündenfälle sich von ihm emancipiren mögen, und, wovon die neueste Geschichte uns so viele Beispiele aufweist, sich der unfruchtbaren Sisyphusarbeit hingeben, die Auctorität von der Freiheit ableiten zu wollen, anstatt die Freiheit durch die Auctorität zu begründen.

§. 146.

Wenn ein bestehender Gesellschaftszustand durch einen andren abgelöst werden soll, so tritt ein Gegensatz ein zwischen dem Alten und Neuen, welcher an den großen völkergeschichtlichen Wendepunkten ein welterschütternder Zusammenstoß, eine Alles bewegende Krisis werden kann, nicht im Aeußeren allein, sondern im Innersten des Bewußtseins. In solchen Zeiten der Umwälzung kann es höchst schwierig werden, zwischen dem Unveränderlichen und Veränderlichen, dem Bleibenden und Vergänglichen der Auctorität, welche in der menschlichen Gesellschaft herrschen soll, also zwischen der wahren und der falschen Auctorität, zu unterscheiden. Und die allgemeine Welt- oder Völkerkrisis wiederholt sich in persönlichen Seelenkrisen für die Einzelnen, welche unter den großen Wandlungen der Zeit die entscheidende Wahl treffen sollen. In den politischen Revolutionen steht Obrigkeit gegen Obrigkeit, Auctorität gegen Auctorität; und das Individuum soll die große Gewissensentscheidung treffen, welcher der Parteien es sich anschließe. Von der höchsten und eingreifendsten Bedeutung aber sind die für die einzelnen Seelen alsdann eintretenden Krisen, wenn es die religiöse Sphäre ist, wo Auctorität gegen Auctorität steht. Dieses hat sich nicht allein bei der ersten Erscheinung des Christenthums gezeigt, da es mitten in die damals bestehende menschliche Gesellschaft mit der Forderung an die Menschen hineintrat, daß sie ihren bisherigen Glauben gänzlich darangeben, oder doch, wie in Israel, ihn sollten aufgehen lassen in dem das Gesetz und die Verheißung erfüllenden christlichen. Vielmehr wiederholen sich diese Krisen auch mitten in der Entwickelung der christlichen Kirche, wie schon in der apostolischen Urkirche, wo viele der bekehrten Juden es nicht über sich vermochten, Moses fahren zu lassen, und der Beobachtung des mosaischen Cäremonialgesetzes treu blieben, also Moses an die Seite Christi stellten, dabei aber in ihrer Stellung zu der freieren evangelischen Richtung und deren Forderungen mit Gewissens-

ängsten zu kämpfen hatten. Ebenso in den Tagen der Reformation, in welchen ein Luther große und heiße Anfechtungen in seinem Gewissen durchzumachen hatte, bevor er von der bisherigen römischen Auctorität sich losmachen konnte, welche er zwar bekämpfte, welche aber noch lange Zeit in seinem pietätsvollen Inneren ihre Macht, ihre Wirkungen und Nachwirkungen offenbarte. Auf diese individuellen Seelenkrisen, da das Individuum mit einem Bestehenden brechen soll, welches von Kindheit auf eine bindende Macht über sein Gewissen geübt hat, und an welches es durch die Bande der Ehrfurcht und Pietät geknüpft war, oder umgekehrt, wo der Einzelne sich von dem Bestehenden gedrückt fühlt wie von einem Joche der Knechtschaft, unter den bestehenden Verhältnissen sich wie in unwürdiger Gefangenschaft fühlt, und in tiefsinnigem Freiheitsdrange verlangt, daß das Gefängniß aufgethan werde, und das bloß historische Recht dem ewigen Rechte des Geistes und der Wahrheit Raum mache — mit beiden Zuständen war auch unser Luther wohl vertraut — auf diese persönlichen Krisen, welche unter den verschiedensten Formen und Gesellschaftszuständen wiederkehren, und sowohl in psychologischer als ethischer Hinsicht zu den merkwürdigsten gehören, dürfen wir in dem vorliegenden Zusammenhange nur hindeuten. Hier dagegen wollen wir Dieß betonen, daß der bezeichnete Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen und der hiermit gegebene zwiefache Anspruch auf Freiheit, sich garnicht bloß an den großen geschichtlichen Wendepunkten äußert, sondern im Wesentlichen zu jeder Zeit vorhanden ist, solange überhaupt von einer Entwickelung der gesellschaftlichen Zustände die Rede sein kann. Denn die Idee einer lebendigen Fortentwickelung auf diesem Gebiete hängt unauflöslich mit dem Gegensatze des Conservativismus und Fortschritts zusammen, einem Gegensatze, welcher keineswegs, wie herkömmlich geschieht, ausschließlich in der Lehre vom Staate abzuhandeln ist, sondern seine rechte Stelle gerade in dem Allgemeinen Theile der Ethik findet, welchem die Er-

örterung der durch alle Kreise der sittlichen Welt durchgehenden Generalbegriffe, als seine eigentliche Aufgabe, angehört.

Der Conservativismus und der Fortschritt lassen sich, der eine wie der andere, auf die göttliche Weltregierung selbst als ihre thatsächliche Voraussetzung zurückführen. Denn jene ist zu gleicher Zeit conservativ und progressiv, erhaltend und vorwärts führend. Sie verlangt Fortschritt und Entwickelung: denn diese fällt ebenso mit der Bedeutung der Zeit überhaupt zusammen, wie mit der Bestimmung des menschlichen Geistes. Aber nicht weniger, als den Fortschritt, verlangt sie auch Zusammenhang, Stetigkeit, Continuität in dieser Fortentwickelung; sie will, daß Alles seine Zeit habe, daß das Neue erst alsdann erscheine, wenn die Zeit erfüllt ist, will, daß nichts Gutes und Wahres, das in früheren Stadien der Geschichte gewonnen worden, verloren gehe, daß, möge auch die Form aufgelöst und gesprengt werden, das Wesen selbst doch bewahrt und in höhere, edlere Formen gefaßt werde. Und insofern dürfen wir die göttliche Weltregierung conservativ nennen. Sowohl die conservative Denkweise, als die dem Fortschritte huldigende, sind demnach wohlberechtigt; und erst alsdann wird diese wie jene falsch, wenn sie die andere als ungültig ausschließen will. Die wahrhaft conservative ist die pietätsvolle Gesinnung, welche sich dem Gange der Vorsehung durch den ganzen Verlauf der Geschichte hindurch in Ehrfurcht hingiebt, welche sich bewußt ist, daß die einzelne, jetzt lebende Generation nur ein einzelnes Glied in der großen Kette des Menschengeschlechts ist, die Gegenwart nur ein einzelner Abschnitt in der großen Haushaltung der Zeiten, in enger, inniger Verbindung mit Vergangenheit und Zukunft stehend, daß wir also nicht so handeln dürfen, als gäbe es weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft, sondern daß es uns gebührt, den Zusammenhang mit der Vorzeit zu bewahren durch Heilighaltung des vierten Gebotes: „Ehre Vater und Mutter!", aber auch den Zusammenhang mit der Folgezeit, mit den noch ungebornen Geschlechtern festzuhalten, welchen wir verpflichtet sind ein Erbe zu

hinterlassen — und zwar nicht von bloßen Luftschlössern, in denen sie sich obdachlos fühlen würden, sondern von Realitäten. Es ist die Denkweise und Gesinnung der Treue, welche das von den Vätern uns hinterlassene, in dankbaren Händen getragene Erbe nicht verwahrlosen, sondern vermehren will, die besonnene, schonungs- und rücksichtsvolle Gesinnung, welche solange, als die Zeit noch nicht erfüllt, und die Stunde nicht da ist, die immerhin nur unvollkommenen Formen der Vorzeit, in welchen das Gute als in Gefäßen bisher erhalten und jetzt noch enthalten ist, schonend behandelt, des Wortes eingedenk: „Verdirb's nicht: es ist ein Segen darin“ (Jes. 65, 8). Es ist die Gesinnung der Geduld, welche unzeitiger Reformen sich enthält, das Schlechte um des Guten willen, mit welchem es verwachsen ist, duldet und verträgt, „auf daß ihr nicht den Weizen ausrottet mit dem Unkraut“ (Matth. 13, 29), ein Wort des Herrn, welches uns auf's Herz legt, nicht allein nach dem Bedürfniß und der Nothwendigkeit der Reformen zu fragen, sondern zugleich auch nach ihrer Zeitigkeit (Zeitgemäßheit) oder Unzeitigkeit, und gelassen zu warten auf den Tag der Ernte. Nicht weniger berechtigt aber ist die dem Fortschritte zugewandte Richtung und Denkweise, die Gesinnung des Muthes und der Hoffnung, die resolute Gesinnung, welche nicht allein schonen und bewahren will, sondern auch abbrechen, um aufzubauen, auszurotten, um neue Pflanzungen anzulegen (Pred. Sal. 3, 1. 2), und welche es mit Nachdruck betont, daß die Vorsehung nicht in Demjenigen nur, was da war, oder was da ist, erkannt werden solle, sondern auch in Demjenigen, was da wird und was da sein soll und muß, daß wir einen Gott haben, welcher nicht allein in vorigen Zeiten einmal gegenwärtig gewesen ist, sondern noch heutiges Tages Sich Selber Zeugniß giebt, wie durch seine treuen Führungen und gewaltigen Thaten, so auch durch jene Stimme des Gewissens und Pflichtgefühls, welche unmißverstehbar darauf dringt, daß über das Bestehende hinausgegangen werde. Der echte Geist des Fortschritts heftet seinen scharfen Blick auf die Mängel und

Unvollkommenheiten in dem Bestehenden, auf alles Das, was nicht oder doch anders sein sollte, heftet den Blick auf alles Werdende, auf die neuen Leibenskeime, die sich schon neben der Verderbniß der alten Zustände zeigen und selbst unter jenen absterbenden Formen und Institutionen hervorbrechen, aus denen der Geist längst entwichen ist; er aber hat ein offenes Ohr für „das Sausen des neuen Geistes“ und seinen immer stärkeren Ruf: „Laß die Todten ihre Todten begraben; du aber folge mir nach!“ (Luc. 9, 59 f.). Ohne die Empfänglichkeit für den Geist, welcher bei der Kirche bleibt, und in alle Wahrheit führt, hätte Christus zu keiner Zeit Jünger berufen und bilden können, wäre es in der Kirche niemals zu einer Reform gekommen, hätte in keinem Lebenskreise je das Licht eines schöpferischen Genius durchdringen können.

Jede dieser zwei Richtungen muß also als berechtigt gelten; ja, sie sind zwei Momente Einer und derselben Richtung, der im wahren Sinne religiös-ethischen Denk- und Sinnesart. Unwahr werden sie erst, wenn die eine sich exclusiv zu der andren verhält, und der falsche Zeitgeist alsdann mehr oder weniger in beiden existirt. Die verkehrte Fortschrittspartei, der Geist des Radicalismus, der Revolution, verleugnet Gott in der Vergangenheit, wenn er ihn nicht gar zu gleicher Zeit in der Gegenwart und in der werdenden Zukunft verleugnet. Im Grunde will diese Partei lediglich in der bloßen Forderung Dessen, was sein soll, das Göttliche erkennen, und betrachtet sich selbst als die wahre Vorsehung und als den eigentlich wirksamen Gott auf Erden. Ihr Princip liegt in dem Hochmuthe, welcher das vierte Gebot: „Ehre Vater und Mutter“ unter die Füße tritt, die Weisheit der Väter verachtet und wähnt: dieses einzelne, heute lebende Geschlecht sei berufen und tüchtig, völlig voraussetzungslos die Menschheitsgeschichte von vorne anzufangen. Sie versteht nur, abzubrechen, aber nicht Neues in's Leben zu rufen, nicht einen Neubau aufzuführen, dem Vorbilde Christi wie Seinem Geiste also widerstrebend. Allerdings beseitigt sie manche Irrthümer und Verkehrtheiten, Vorurtheile und Mißbräuche;

aber ihre Praxis ist: die Teufel durch Teufel auszutreiben — wie sie denn z. B. den Teufel des monarchischen Absolutismus durch den des Pöbelregiments austreibt —, eine Praxis, welche heutiges Tages eine weite Verbreitung findet im Radicalismus, im falschen Liberalismus und ihren Organen in der Presse, wo man beständig Nichts weiter treibt, als daß man die alten Irrthümer durch einen neuen Wahn, die alten Lügen durch eine neue Lüge austreibt, die nur an die Stelle der alten gesetzt wird. Der falsche Conservativismus dagegen ist derjenige, der unter allen Bewegungen und Umwälzungen „Nichts gelernt und Nichts vergessen hat", und dessen Princip in jenem zähen Eigen- und Starrsinne liegt, welcher eine einzelne Gestaltung und Entwickelungsstufe der Geschichte, als immerdar geltend, festhalten will, nachdem sie doch von der Vorsehung unverkennbar verurtheilt und auf den „Aussterbe-Etat" gesetzt ist; und der für die Zeichen der Zeit Augen und Ohren verschließt, während diese von allen Seiten darauf hinweisen, daß die göttliche Weltregierung die Menschen nunmehr zu etwas Anderem und Neuem führen, auf eine höhere Stufe erheben will. So zur Zeit Christi die Pharisäer, welche diejenige Stufe der göttlichen Offenbarung festhalten wollten, zu der Gott das Volk Israel früher geführt hatte, welche aber mit sehenden Augen nicht sehen wollten, daß die Zeit erfüllt war für die vollkommene Offenbarung und für die Abschaffung Dessen, was nur Vorbereitung gewesen war; welche weder in Johannes dem Täufer, noch in Christus die Zeichen der Zeit erkennen wollten, und, soweit sie in die Zukunft ihre Blicke richteten, eben nur einen Messias nach ihren eigenen Gedanken und Gelüsten erwarteten, einen Messias und eine Zukunft erdichteten, welche bloß zur Verherrlichung für sie selbst (ihre Partei) und das bestehende nationale Wesen dienen sollte. Dieses hartnäckige Festhalten eines irdisch Bestehenden, im Bunde mit Haß, Feindschaft und Verfolgung alles Deß, was irgendwie eine Neuerung ankündigen will, ist das Kennzeichen der falschen Reaction. Der falschen Reaction, sagen wir: denn an und für sich ist

Reaction eine vox media, welche keine üble Nebenbedeutung haben muß, da ja Alles ankommt auf die nähere Beschaffenheit der Reaction, sowie auf die Beschaffenheit Dessen, wogegen reagirt wird. Keine Revolution kann von ihren Verirrungen geheilt werden ohne eine gründliche Reaction, welche jederzeit nach mehr als Einer Seite hin auch eine Restauration herbeiführen muß. Stahl, welcher von Seiten des Liberalismus zur Partei der Reaction gezählt zu werden pflegt, hat die falsche Reaction mit den treffenden Worten charakterisirt: sie bestehe in der Verkennung und der Abschließung gegen diejenigen Aufgaben, welche wirkliches Zeitbedürfniß seien, und welche die Revolution nur mißverstanden habe, also darin, daß sie nicht allein gegen den Krankheitsstoff reagire, sondern auch gegen die Entwickelungskeime*). Dasselbe läßt sich auch so ausdrücken: die falsche Reaction geht beständig darauf aus, einen Bethlemitischen Kindermord auszuführen, wo denn die göttliche Vorsehung es jedesmal dahin bringt, daß das von ihrem Auge besonders überwachte Kind vor der Gewalt der Häscher bewahrt, als Gebannter und und Flüchtling gerettet wird und in der Stille aufwächst, bis der Tag anbricht, an welchem es seine Sendung ausführen und die Tyrannen besiegen soll. Auf der andren Seite ist die Revolution immer darauf aus, einen Vater- und Muttermord zu begehen, wo es denn ebenfalls durch die Leitungen des Höchsten geschieht, daß nach Verlauf einiger Zeit die Geister der Verstorbenen lebendig aus dem Grabe auferstehen, um den Bann über das entartete Geschlecht zu lösen, welches sie tödtete und ihr Erbe verwahrloste, dessen luftige Werke sie aber, wie Spreu vor dem Winde, alsdann zerstreuen. Beide Extreme, sowohl die falsche Reaction als die Revolution, der falsche Conservativismus, wie der falsche Fortschrittsgeist, fließen aus derselben Quelle der Ungerechtigkeit, und beide müssen als Widersacher des Gottes- und Menschheitsreiches angesehen werden. Ihre weltgeschichtlichen

*) F. J. Stahl, Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche.

Sünden wiegen schwer, und die Beschuldigungen, welche die eine dieser Parteien gegen die andere schleudert, können jedesmal zurückgegeben werden. So waren es nicht die Fortschrittsleute, sondern die Conservativen, welche den Herrn Christus kreuzigten, sie, welche Gott nirgend als in grauer Vorzeit sahen, um jeden Preis das Bestehende aufrecht halten wollten und dem von Kaiphas gegebenen Rathe folgten: Es sei besser, daß Ein Mensch sterbe für das Volk, als daß das ganze Volk verderbe. Die Conservativen waren es, welche die Inquisition einführten, Johannes Huß verbrannten und Luther ächteten. Anderseits sind es die Fortschrittsleute, die wieder und wieder Christus von Neuem verworfen und gekreuzigt, dazu mehr als einmal verlangt haben, daß man Barrabas (auch den ruchlosesten Frevler, wenn er nur — freisinnig war) frei laufen und frei gewähren lasse, und sogar offen sich gesetzet gegen Alles, was Gott heißet und Gottesdienst, gegen Alles, was im Volksleben an den Himmel und die Ewigkeit erinnert. Die Fortschrittsleute waren es, welche an Stelle der Jesuiten die Jakobiner einführten und in ihrer bluttriefenden Republik die Scheiterhaufen mit der Guillotine vertauschten, und mit unsäglichem Fanatismus und Terrorismus Alle verfolgten, welche das Maalzeichen der herrschenden Partei nicht angenommen hatten, und nicht niederfallen, nicht die unreinen Geister, die in den Wortführern der Zeit sich mächtig erzeigten, mit anbeten wollten (Offenb. 13, 17. 20, 4). Immer ist es dieselbe Menschennatur in ihrer Blindheit und Verderbtheit, und in ihrem Bunde mit dem dämonischen Reiche, welche in beiden Parteien, in beiden durch alle Zeiten hindurchgehenden Richtungen, zur Offenbarung kommt.

Der echte Conservativismus muß sich nothwendig zum Fortschritte entschließen: denn nichts Lebendiges kann in der Dauer der Zeit conservirt werden ohne fortgesetzte Erneuerung und Verjüngung, welche wiederum durch eine fortgesetzte Bekämpfung alles Dessen bedingt ist, was den Lebensproceß und die Lebensentwickelung hindert, was Negation und Stillstand verursachen

kann. Das einzig sichere Mittel gegen das Veralten und gegen den Verfall ist dieses: unablässig zu wachsen. Und darin gerade besteht das Privilegium alles unter die Einwirkung des Christenthums gestellten geistigen Lebens, fort und fort in der Zeit wachsen zu können, während das natürliche Leben in der Zeit nur bis zu einer gewissen Grenze zunehmen kann, darnach aber den Mächten der Zeit verfällt, veraltet und abstirbt. Die Völker des Alterthums, selbst die begabtesten, die geistreichsten, zeigen uns ein Wachsthum, einen Fortgang bis zu einem gewissen Höhepunkte, darnach aber ein fortgesetztes Herabsinken, Welken und Vergehen. Dagegen ist es eine durch die Geschichte nie und nirgend widerlegte Beobachtung, daß die christlichen Völker, welche die Taufe, also zugleich auch das Evangelium Christi, empfangen und bewahrt haben, hierin einen Lebenskeim besitzen, durch dessen frische Kraft sie nach allen Krankheiten auf's Neue gedeihen, durch alle Drangsale und Kämpfe hindurch wiedergeboren werden können. Fortgesetztes Wachsthum und Wiedergeburt ist die unumgängliche Bedingung für jedes Geistesleben, um nicht dem Tode anheimfallen zu müssen. Denn Alles, was in die Zeit eintritt, ist einer fortgehenden Wandlung unterworfen, es sei zum Leben oder zum Tode. Alles nur ebenso lassen wollen, wie es ist, heißet eben, es nicht Dasjenige bleiben lassen, was es ist, nämlich es nicht als ein Lebendiges conserviren. Und wollte man auch bei einer Leiche in conservativem Interesse Wache halten, so würde dennoch auch hier nicht Alles bleiben, wie es ist. Denn die Verwesung schreitet mehr und mehr fort, und die abgestorbenen Formen fallen immer mehr in sich zusammen. Anderseits aber muß man sagen, daß der echte Fortschritt seine Voraussetzung, seine Grundlage in dem Conservativismus habe. Denn der wahre Fortschritt ist ein Fortschritt in der continuirlichen (zusammenhängenden) Lebensentwickelung, und muß daher festen Fuß fassen in dem Gegebenen, in den vorhandenen Existenzbedingungen, dem Resultate der Entwickelung der Vorzeit, muß das Gute, das sein soll, an das Gute anknüpfen, das

ist und war, und muß selbst alsdann, wenn durch das neue Gute das Veraltete und Falsche abgebrochen wird, mit behutsamer Hand den Faden der Continuität und der wahren Tradition festhalten. Daher finden wir auch bei den großen reformatorischen Persönlichkeiten, z. B. Luther, die scharfe Kritik, die energische Arbeit des Neubaus mit einer tief conservativen Sinnesrichtung vereinigt, mit Ehrfurcht vor der Vergangenheit der Kirche, mit Schonung des Ueberlieferten, soweit die Wahrheit nicht unbedingt die Beseitigung und Ausmerzung forderte, mit dem ernsten Bestreben, durch glimpfliche, allmähliche Uebergänge in die neuen Zustände hinüberzuleiten, ein Verhalten, für welches wir schon an dem Apostelconcile in Jerusalem (Apostelgesch. 15) ein Vorbild haben. „Es sind nicht die schwachen, von jedem neuen Zeitevangelium ergriffenen Geister, welche im Stande sind, die neue Zukunft zu schaffen; sie wird allein durch die starken Geister geschaffen, welche zugleich die Vergangenheit festhalten"*).

Die harmonische Durchdringung der zwei geschilderten Geistesrichtungen findet sich nur bei ganz wenigen großen Persönlichkeiten. Die weitaus meisten Menschen sind mit dieser Schranke behaftet, daß sie überwiegend für die eine oder andere jener Richtungen angelegt sind; ja, durch den hierauf beruhenden Gegensatz besteht in dem diesseitigen Dasein die menschliche Gesellschaft. Die eine Seite desselben muß durch die andere stets ergänzt werden. Diejenigen, welche durch ihre Individualität überwiegend zu der conservativen Richtung berufen sind, haben daher die Verpflichtung, Sinn und Auge für die um sie her vorgehende Bewegung auszubilden, und in dieser nicht nur Dasjenige, dem Widerstand geleistet, dem „die Stange gehalten werden muß", zu erkennen, sondern auch Dasjenige, was gutzuheißen und mit allen Kräften zu stützen ist. Alle die aber, welche in Folge ihrer Individualität mehr für den Fortschritt gestimmt sind, werden dadurch aufgefordert, für die Vergangenheit und das Recht

*) Schelling, Werke II, 2. S. 283.

des Bestehenden einen offenen Blick zu behalten, und in Diesem zwar das Unhaltbare, aber auch Das herauszufinden, was bewahrt und mit dem Neuen verschmolzen zu werden verdient.

§. 147.

Sowohl die conservative als die fortschrittliche Richtung, in wievielerlei Gestalten sie auch beide auftreten mögen, gehen zuletzt doch auf das Verhältniß zwischen Auctorität und Freiheit zurück, durch welches jede Gesellschaftsordnung bestimmt und charakterisirt wird. Jedoch kann es nicht häufig genug wiederholt werden: die ethische Weltanschauung hat dieses Verhältniß nicht bloß von seiner veränderlichen, bloß geschichtlichen Seite her aufzufassen, sondern insonderheit auch von Seiten seines ewigen, unveränderlichen Wesens. Im praktischen Leben kann es in vielen Fällen genügen, bei der bloß geschichtlichen Betrachtung stehen zu bleiben, die Auctorität des Bestehenden zu respectiren, oder es eben darum, weil es das Bestehende ist, Das, was sich geschichtlich nun einmal so gebildet hat, anzuerkennen, bei jedem Fortschritte, jeder Verbesserung der Zustände, darauf vorzugsweise die Aufmerksamkeit gerichtet zu halten, daß die Continuität, der zeitliche Zusammenhang in der Entwickelung bewahrt, gewaltsame Sprünge also vermieden, und überhaupt alle Zweckmäßigkeitsrücksichten in Betracht gezogen werden. Praktische Staatsmänner, welche mit vollem Fug und Recht verlangen, daß die Verhältnisse nicht nach abstracten Principien oder allgemeinen Doctrinen geordnet werden, sondern nach Dem, was die vorliegende Situation, die wirklichen Verhältnisse erfordern, bleiben sehr oft auch in ihren allgemeinen Urtheilen, ihrer Weltbetrachtung, bei dem rein Geschichtlichen, Gegebenen, Thatsächlichen stehen. Diese bloß historische Ansicht der Dinge aber hat die große Einseitigkeit, daß die wahren ethischen Motive ihr abgehen, und daß sie in letzter Instanz ohne allen Maaßstab ist. Die ethische Welt- und Lebensanschauung, auf welche alle echte Politik zurückgeführt werden muß, so gewiß als überhaupt die Rechtsidee ihre Wurzeln in der ethischen hat, wird

nicht stehen bleiben bei der geschichtlichen Relativität und Veränderlichkeit, bei dieser bald steigenden bald sinkenden Fluthbewegung, diesem Wechsel von Action und Reaction, diesem Auf und Nieder, Vorwärts und Rückwärts, was alles für die äußerliche, bloß phänomenale Betrachtung ziel- und zwecklos erscheinen muß; sondern wird ihren Blick hauptsächlich ruhen lassen auf der bleibenden und unwandelbaren Grundlage der menschlichen Gesellschaft, auf Demjenigen, was Gottes Ordnung ist und seine Forderung an alle Menschen, zu allen Zeiten. Die Frage nach neuen Gesellschaftsbildungen, neuen Regierungs- und Verfassungsformen, wie die heutigen socialen Probleme in Betreff des gegenseitigen Verhältnisses der verschiedenen Gesellschaftsklassen, haben gewiß ein relativ großes Interesse; und Niemand wird sich — er müßte denn außer seiner Zeit, nicht in und mit ihr leben — einer gewissen Betheiligung bei ihnen entziehen können. Die entscheidende Hauptfrage aber ist, welches das tiefste Fundament sei, auf welchem der neue Gesellschaftsbau aufzuführen, was Dasjenige sei, das seinem Wesen nach unter allen Wandlungen, wenn auch die Formen wechseln mögen, conservirt werden müsse, und welches das Ziel bleibe, zu welchem unter allem Wechsel und durch alle Zwischenstationen eigentlich fortgeschritten werden soll.

Das bloß geschichtliche Recht ist einer in's Unendliche fortgehenden Umbildung unterworfen. Aber ein besonnener Conservativismus und eine besonnene Fortschrittsrichtung müssen in dieser Einsicht und diesem Bewußtsein übereinkommen: es könne vom ethischen Standpunkte angesehen, — wenn auch je zuweilen zur Thatsache — in keiner Zeit aber zu einem wirklichen Rechte werden, daß eine ganze Nation, sich losreißend von ihrer eigenen Wurzel und Grundlage, aufhöre, die Auctorität der Obrigkeit von Gottes heiligem Willen, von Seiner Ordnung und Seiner Führung abzuleiten, und jene ausschließlich auf menschlicher Willkür begründe; daß eine ganze Nation jemals mit dieser Fundamentalwahrheit breche: die Obrigkeit steht über dem Volke, und das Volk soll nicht von unten herauf, sondern von oben herab

regiert werden; einer Wahrheit, welche indeß keineswegs die obrigkeitliche Macht als eine absolut unbeschränkte hinstellt, keineswegs jede verfassungsgemäße Begrenzung derselben, jede Mitwirkung des Volkes ausschließt. Zu keiner Zeit wird es, wenn auch immerhin mit den Formen der bestehenden Gesetzgebungsmacht umkleidet, ein wirkliches Recht werden, wenn ein Volk durch seine erwählten Vertreter dem Herrn Christus den Gehorsam aufkündigt, und sich nicht mehr unter Seine Oberhoheit beugen, nicht mehr will, daß die Angelegenheiten Seiner Kirche Volkssache seien, sondern sie zu einer Angelegenheit für die Einzelnen herabsetzt; zu keiner Zeit wird es Recht werden, daß die Auctorität Christi, also zugleich des lebendigen Gottes, aus dem öffentlichen Leben ausgeschieden und dem Privatleben zugewiesen werde. Ebensowenig aber wird Dasjenige, was ein falscher Conservativismus veranstalten mag, um seinerseits das fortschreitende Kommen des Gottes- und Menschheitsreiches zu hintertreiben, vom ethischen Standpunkte aus je zu einem Rechte gestempelt werden. Wo von der einen wie andren Seite jene großen und unwandelbaren Principien verleugnet werden, wo die Völker Gotte nicht mehr geben wollen, was Gottes ist, da wird zugleich auch das menschliche Recht verleugnet; und es muß eine Auflösung der Gesellschaft eintreten. Das, wodurch die französische Revolution herbeigeführt wurde, war nichts Anderes als eben die ihr voraufgehende gewaltsame Zurückdrängung des Reiches der Humanität, der Entwickelung der unabweisbaren Menschenrechte. Aber diese Revolution selbst stürzte sich wiederum in den Wahnsinn hinein, das Volksleben von Gott selber, von dem ganzen Christenthume emancipiren zu wollen, wovon unter Anderm die Folge war, daß sie gar keine Regierung zu schaffen vermochte. Denn da die Männer der Revolution selbst ohne alle Auctorität dastanden, so konnten sie, ungeachtet des vielen Redens von Volkssouveränetät und Volkswillen, als den eigentlichen Quellen aller Auctorität, den von ihnen successive eingesetzten Regierungen unmöglich geben, was sie selbst nicht besaßen; und die eine der Auctoritäten, welche sie aufrichteten,

brach nach der andren in sich zusammen, bis zuletzt ein Dictator, in dem richtigen Gefühle, daß die bloße Macht (einschließlich der des Genies), welche ihm in vollem Maaße zu Gebote stand, nicht dazu hinreiche, eine starke und dauerhafte Auctorität zu begründen, eine christliche Nationalkirche wieder einführte, freilich unter den Einschränkungen, welche das einmal proclamirte Princip der religiösen Freiheit erforderte. Man urtheile nun über Napoleon I. und das Concordat von 1801, wie man wolle; man meine immerhin, und zwar mit allem Fug, daß die Wiedereinführung der Auctorität des Katholicismus (wobei er eben nicht beherzigte Joh. 8, 32: „Die Wahrheit wird euch frei machen") einem Volke, das durch die Revolution hindurchgegangen und in Folge derselben von Revolutionsideen durchdrungen war, nur wenig frommen konnte; man rede noch so viel von dem persönlichen Ehrgeize, den unreinen und egoistischen Motiven u. s. w. des Mannes; wie viele Schattenseiten an seinem Werke in neuerer Zeit auch nachgewiesen sein mögen*): nichtsdestoweniger muß man sagen, daß jener Restaurationsact das feierliche politische Bekenntniß enthielt, daß die so „gloriöse" Revolution, deren Sohn Napoleon war, gerade auf diesem fundamentalen Punkte einer durchgreifenden Correction hinsichtlich der bisher befolgten eigentlichen Principien bedurfte, und daß es hier galt, einen gähnenden Abgrund auszufüllen, welchen keine menschliche Auctorität auszufüllen im Stande war, kurz, daß Napoleon praktisch das Wort Mirabeau's bestätigte: „Gott ist für das Volk ebenso nothwendig, wie die Freiheit." Dagegen hat die englische Revolution vor der französischen den großen Vorzug, daß sie, ungeachtet aller ihrer Ausschreitungen, eines solchen Correctivs nicht bedurfte, weil ihr von Anfang an

---

*) Ueber jene Motive und über die dem Abschlusse des Concordats anhaftenden colossalen Schattenseiten vgl.: Les mémoires du Cardinal Consalvi; ferner: d'Haussonville, L'église et le premier empire; endlich Pressensé, Die Kirche und die Revolution.

ein, wenn auch einseitiges, religiöses Princip zu Grunde lag, ein Princip, unter welches sich die Menschen, als unter die absolute Auctorität, beugten, welches eine verpflichtende, eine theokratische Macht über ihren Willen übte. Diese religiöse Grundlage der englischen Revolution ist es, die darnach (mittelst der aus England ausgewanderten Puritaner) den nordamerikanischen Freistaaten einen Halt, eine Widerstandskraft gegen die Gefahren sittlicher Auflösung, ein bewahrendes Salz gegeben hat, welches niemals in einer religionslosen, entchristlichten Demokratie wird verschwinden können.

§. 148.

Indem wir das Verhältniß zwischen Auctorität und Freiheit seinem ewigen und unwandelbaren Wesen nach beurtheilen, werden wir an Das erinnert, was im Vorhergehenden über Erlösung und Emancipation, als die tiefsten Gegensätze der Menschheitsgeschichte, auseinandergesetzt worden ist. Gnade und Freiheit, Auctorität und Freiheit sind nur zwei Seiten Einer und derselben Sache. Obgleich das Christenthum von Anfang her den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen und Ordnungen sich unterwarf, hat es dennoch in den Völkern das Princip der Persönlichkeit geweckt, und dadurch in sie das Samenkorn der Emancipation für alle Zukunft niedergelegt, welches durch die Jahrhunderte hindurch keimte und bis in die Gegenwart herein sich immer völliger entfaltet hat, wenn auch das Wachsthum oft nur langsam fortschritt und längere Zeit völlig stille zu stehen schien. Will es doch den Menschen zum Gebrauche aller seiner Gaben und Kräfte, zum Genusse aller seiner Menschenrechte frei machen, damit ein freies Menschheitsreich sich bilden könne, will ihn von allen unberechtigten äußeren Schranken erlösen, welche den Menschengeist hindern, sich zu völlig freier Selbstbestimmung zu entwickeln, wie auch von den Nationalitätsschranken, sofern diese zwischen den verschiedenen Völkern Scheidung und Feindschaft hervorrufen, endlich von Despotie und Sklaverei; auf der andern Seite aber

stellt es sich selbst als die absolute Auctorität hin, welcher sich der Mensch frei und willig unterwerfen soll. Jede Forderung des Gesetzes wird durch das Christenthum geschärft, und ihrem göttlichen Gehalte nach vollkommen entfaltet, nicht allein für das Individuum, sondern auch für die menschliche Gemeinschaft, dann aber auch das Evangelium der Gnade den Menschen angeboten, und zugleich Dieß als Gewissensforderung ausgesprochen, daß die Menschen die Einladung annehmen sollen. Auctorität und Gnade sind somit die zwei Hauptseiten des Verhältnisses, in welchem das Reich Gottes zur Menschheit steht, indem die Gnade der erlösende Liebeswille Gottes ist, welcher den Menschen die höchste Gabe darbietet und gewährt, die Auctorität aber die bindende und verpflichtende Macht des göttlichen Willens. So gewinnt denn die Geschichte des Menschen, ebensowohl die des Geschlechts als die des Individuums, ihre letzte, entscheidende Bedeutung durch das Verhältniß der Freiheit zu der göttlichen Auctorität und der göttlichen Gnade, gleichwie durch ihre Stellung zu den Zielen der Seligkeit und Glückseligkeit. Denn jedesmal, wenn eine neue weltgeschichtliche Aera eintritt, ist es — wenn auch für eine äußerliche Betrachtung vieles Andere sich als die Hauptsache darstellen mag — wesentlich dieses Grundverhältniß, welches alsdann in ein neues Entwickelungsstadium eintritt.

Uebergang zu dem speciellen Theile.

§. 149.

In allem Bisherigen haben wir uns bemüht, die Principien, die Ideale und Normen darzustellen, welche für die ethische Welt- und Lebensanschauung bestimmend sein sollen. Wenn aber nunmehr das sittliche Leben in den besonderen und individuellen Hauptformen seiner Wirklichkeit, wenn es in seiner Entwickelung innerhalb der letzteren betrachtet werden soll: so vergegenwärtigt sich uns eine neue

Reihe von Aufgaben. Unsre bisherige Betrachtung war überwiegend den Grundbegriffen und allgemeinen Bestimmungen (universalia) zugewandt; und auch, wo wir das Specielle berührten und bis zu einem gewissen Grade in die Betrachtung hineinzogen, geschah es nur zu dem Zwecke, das Allgemeine zu beleuchten, geschah es immer nur in principiellem Interesse. Von jetzt an aber muß die Betrachtung sich überwiegend nicht dem Universellen, sondern dem Speciellen und Individuellen zuwenden, indem ja auch die einzelnen gesellschaftlichen Organismen als größere Individuen, als Gesammtpersönlichkeiten anzusehen sind; und sie verlangt einen Dem entsprechenden neuen Ausgangspunkt. Soll nämlich die Ethik nicht allein eine Welt- und Lebensanschauung in ihren allgemeinen Grundzügen, sondern das sittliche Leben in seiner individualisirten Entwickelung, seinem Werden und Wachsthum, seinen Arbeiten und Kämpfen, den Stadien, oder Stufen, durch welche es in der Wirklichkeit hindurchgehen muß, zur Darstellung bringen; und nicht Dieses allein, sondern, soll es auch als Anweisung, als Wegweiser hierzu dienen, als Lehre von den Mitteln und Hindernissen (Pädagogik und Asketik), auf welche im Vorhergehenden nur im Allgemeinen hingewiesen werden konnte: so muß zum Ausgangspunkte nicht die sittliche Welt genommen werden, obgleich diese eine unbedingt nothwendige Voraussetzung ist, sondern die einzelne Persönlichkeit.

Wollten wir nämlich von der sittlichen Welt ausgehen, also unsre specielle Ethik mit den besondren Gesellschaftsorganismen, Familie, Staat und Kirche anfangen: so würde es ein wohlbegründeter Vorwurf sein, daß der subjective Factor auf diese Weise nicht zu seinem Rechte käme. Denn, obschon wir in dem vorliegenden Werke den Begriff der christlichen Tugend im Allgemeinen entwickelt haben: so wird doch das christliche Leben, wiefern es nämlich in den verschiedenen gesellschaftlichen Verhältnissen zur Erscheinung kommen soll, nicht wohl verstanden werden, wenn nicht die Heiligung in ihren besondren Momenten, welche die persönliche Selbsterziehung zum Reiche Gottes

constituiren, zuvor entwickelt worden ist. Wollten wir aber mit der Nachfolge Christi den Anfang machen, so daß wir unsre Entwickelung an den oben dargelegten Grundbegriff der christlichen Tugend anknüpften: so wäre Dieses allerdings der rechte Anfang für die christliche Entwickelung der Persönlichkeit. Jedoch als vorausgehend der christlichen Entwickelung erscheint denn doch nicht bloß eine andere abnorme Entwickelung, das Leben unter dem Gesetze und der Sünde mit den verschiedenen Zuständen und Entwickelungsstufen des sündhaften Wesens, sondern namentlich auch der Uebergang vom Leben unter der Sünde zu dem Leben unter der Gnade, oder der Bekehrungsproceß, dessen besondre Momente, Hindernisse und Gefahren eine ausführliche Besprechung erfordern. Die Folge davon wird diese sein, daß die specielle Ethik einen dem Gange der allgemeinen Ethik gerade entgegengesetzten Gang zu gehen hat. Eine ethische Weltanschauung muß das Hauptgewicht auf das vorgesteckte und zu erreichende Ziel legen, und die Ideale in den Vordergrund stellen. Die Darstellung der ethischen Persönlichkeitsentwickelung dagegen muß den Hauptnachdruck auf den Weg legen, welcher zum Ziele führt, auf die Mittel, welche angewandt, auf die Hindernisse, welche bekämpft werden sollen. Es giebt zwei verschiedene Gesichtspunkte für unsre Anschauung. Es ist etwas Andres, ob ich von der Höhe der Betrachtung hinausschaue über das Land der Freiheit mit seinen Idealen, sowohl dem Welt- als dem Persönlichkeitsideale, und nur im Großen den Weg sehe, wie er sich, den ewigen Gesetzen der sittlichen Freiheit gemäß, zum Ziele hin windet; oder ob ich von der Bergeshöhe herabsteige und den Wandrer Schritt für Schritt auf dem Wege begleite, einem Wege, welcher in der Wirklichkeit weit länger und beschwerlicher ist, als er vom Höhepunkte der Principien aus erscheint, um die einzelnen Stadien desselben zu durchwandern, und auf die hierbei zu umgehenden Abgründe sorgsam hinzudeuten. Es ist eine naheliegende Bemerkung, daß man bei dieser Wanderung auf manche schon betrachtete Punkte

zurückkommen wird, so daß einige Wiederholungen kaum zu vermeiden sein dürften. Allein in dieser Hinsicht ist zu erinnern, daß, je complicirter eine Wissenschaft ist, je zahlreicher und mannigfaltiger die Verschiedenheiten sind, welche sie umfaßt — und es giebt gewiß keine complicirtere Wissenschaft als die Ethik, so gewiß als das menschliche Leben das verwickeltste ist, welches wir kennen —: desto unerläßlicher wird es sein, daß die nämlichen Begriffe mehr als einmal und an mehr als Einem Orte vorkommen, wobei denn darauf zu achten ist, in welcher Verbindung und unter welchem vorherrschenden Gesichtspunkte sie vorkommen, mit welchem Grade von Selbständigkeit, mit welcher Betonung sie an den verschiedenen Stellen auftreten.

Die specielle Ethik wird demnach unter folgenden Hauptüberschriften abzuhandeln sein: 1) das Leben unter dem Gesetze und der Sünde; 2) das Leben in der Nachfolge Christi; 3) das sittliche Gemeinschaftsleben und das Reich Gottes. Da die Darstellung der ethischen Gesellschaftsorganismen, der Natur der Sache nach, ihren Abschluß finden muß in ethischen Aussichten und Zukunftsideen: so wird die specielle Ethik gerade mit Demjenigen aufhören, womit die allgemeine, oder die ethische Weltanschauung angefangen hat, nämlich mit der Fernsicht der Vollendung des Reiches Gottes und den mit dieser zusammenhängenden eschatologischen Idealen.

Berichtigungen.

Seite 72, Zeile 13 v. u. l.: welchem.
- 258, - 8 l.: „keine Anstalt da sei."
- 263, - 4 v. u. tilge: spottenden.
- 271, - 16 l.: Aufgabe.
- 316, - 9 v. u. l.: des Gottes Werden.
- 336, - 8 l.: reflectirend.
- 465, Col.-Tit. l.: Das tiefste Quietiv.

Nachwort des Uebersetzers.

Diese deutsche Ausgabe folgt der dänischen auf dem Fuße nach. In Dänemark und Schweden ist aber die Nachfrage nach dem Werke eine so lebhafte, daß die erste Ausgabe (1000 Exemplare) sofort vergriffen, und schon ein zweiter unveränderter Abdruck erschienen ist. Eine ähnliche Aufnahme dürfte ihm auch in Deutschland zu versprechen sein, nachdem hier die Dogmatik desselben Verfassers eine so ungewöhnliche Verbreitung gefunden hat. Der Uebersetzer hat alle Sorgfalt angewandt, damit seine Landsleute dieses neue Werk nicht wie ein fremdländisches, sondern wie ein ursprünglich deutsch geschriebenes anmuthe. Zu dem Zwecke hat er überdieß einzelnes auf dänische Verhältnisse Bezügliches dem deutschen Leser durch kurze Zusätze verständlicher gemacht. Wenn indeß S. 294 Sören Kierkegaard als ein „dänischer Theologe der Neuzeit" bezeichnet ist, so ist diese seine Bezeichnung vielleicht mehr von unserm, als vom dänischen Standpunkte aus gerechtfertigt, sofern manche seiner Landsleute ihn nur als belletristischen und philosophischen Schriftsteller, nicht als eigentlichen Theologen gelten lassen. Ebenso wird S. 262 die „Meisterhand Oehlenschläger's" erwähnt, während sie gerade in seiner Uebersetzung der dort besprochenen Holberg'schen Lustspiele nicht von Allen anerkannt wird. — An diesem Orte wollen wir auch einen kurzen Satz anführen, welcher auf S. 332 Z. 8 v. u. durch ein Versehen ausgefallen ist. Er lautet: „Wir aber wiederholen stets auf Neue: Alles kommt darauf an, wohin durch den Engpaß eingedrungen wird, ob in öde, quellenlose Steppen, oder in fruchtbare Gefilde." Auch wird S. 130 Z. 12 v. o. statt: Selbstsucht, besser: Selbstbehauptung zu lesen sein, sowie auch S. 266 oben richtiger: Wasserblase — zerplatze, ferner S. 408 Z. 8 v. u. anstatt: des Neuen Testaments, vielmehr: der heiligen Schrift, S. 445 Col.-Titel: Herrlichkeitsvorbild, und S. 453 Anm.: H. A. Brorson.

So möge denn diese christliche Ethik (denn so läßt sich unzweifelhaft schon dieser, die ethischen Grundgedanken, Normen und Ideale darstellende, Allgemeine Theil bezeichnen), ebenso wie desselben Verf. Glaubenslehre, nicht unsren Fachleuten allein, sondern den Gebildeten überhaupt, eine verständliche, anziehende und förderliche Lectüre gewähren, und bald als ein bedeutsamer Bestandtheil der deutschen Literatur gelten.

Berlin, im August 1871.

A. Michelsen.

Druck von J. F. Starcke in Berlin.









